ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮರುಚಿಂತನೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳು

(ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗೆಂದು ಸಲ್ಲಿಸಲಾದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)

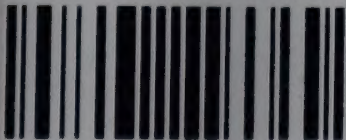
ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಹೆಸರು

ಟಿ.ಎನ್. ವಾಸುದೇವಮೂರ್ತಿ
ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ,
ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ,
ಕುಪ್ಪಳಿ.

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಪ್ರೊ.ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ
ಸಂದರ್ಶಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು,
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ,
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,
ಬೆಂಗಳೂರು ೫೬೦ ೦೫೬

ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಕುಪ್ಪಳಿ,
ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ (ತಾ.), ಶಿವಮೊಗ್ಗ (ಜಿ.),
ಕರ್ನಾಟಕ ೫೭೭ ೪೪೨



ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮರುಚಿಂತನೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳು

(ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗೆಂದು ಸಲ್ಲಿಸಲಾದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)

ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಹೆಸರು

ಟಿ.ಎನ್. ವಾಸುದೇವಮೂರ್ತಿ

ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ,

ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ,

ಕುಪ್ಪಳಿ.

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಪ್ರೊ.ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ

ಸಂದರ್ಶಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು,

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ,

ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,

ಬೆಂಗಳೂರು ೫೬೦ ೦೫೬



ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಕುಪ್ಪಳಿ,

ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ (ತಾ.), ಶಿವಮೊಗ್ಗ (ಜಿ.),

ಕರ್ನಾಟಕ ೫೭೭ ೪೪೨

ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ದೃಢೀಕರಣ ಪತ್ರ

ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಕುಪ್ಪಳಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾದ ನಾನು ಪ್ರೊ.ಕಿ.ರಂ.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮರುಚಿಂತನೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳು' ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ರಚಿಸಿ, ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ಅನುಮತಿಯೊಂದಿಗೆ, ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧ ಅಥವ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಭಾಗವು ಈ ಹಿಂದೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಈ ಮೂಲಕ ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

Vasudevamurthy

ಸಹಿ.

ಟಿ.ಎನ್. ವಾಸುದೇವಮೂರ್ತಿ,
ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ,
ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಕುಪ್ಪಳಿ.

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ದೃಢೀಕರಣ ಪತ್ರ

ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಕುಪ್ಪಳಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾದ ಶ್ರೀಟಿ.ಎನ್.ವಾಸುದೇವಮೂರ್ತಿ ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮರುಚಿಂತನೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳು' ಎಂಬ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿದ್ದು, ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧ ಅಥವ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಯಾವುದೇ ಭಾಗ ಈವರೆಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ
ಸಂದರ್ಶಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ,
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮರುಚಿಂತನೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳು

ಭಾಗ-೧: ವಿಷಯ ಪ್ರವೇಶ

ಭಾಗ-೨: ಮತ ಮೀಮಾಂಸೆ

ಭಾಗ-೩: ತತ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆ

ಭಾಗ–೪: ಧರ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆ

<u>ಭಾಗ–೫: ಆಧುನಿಕ ಅನುಭಾವ ಹಾಗು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು</u>

<u>ಭಾಗ–೬: ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು</u>

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳ
ದಾರ್ಶನಿಕ ಮರುಚಿಂತನೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳು

೧. ದರುಶನಕೆ ಆನು ಗುರುವಾದೆ
(ದಾರ್ಶನಿಕ ಮರುಚಿಂತನೆಯ ಪರಿಶೀಲನೆ)

{ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವದ ಚಿಂತನೆಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಮೇಣ ಈ ಅನುಭಾವದ ಅಂಶ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ ಕೇವಲ ತರ್ಕಬುದ್ಧಿ ಹಾಗು ಆಚಾರ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಸೇರಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟವು. ಈ ಕುರಿತು ಹಿಂದಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೇ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತಗೊಳ್ಳದ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಅಳವಡದೆ ಅಸ್ಪರ್ಶ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡ ದಾರ್ಶನಿಕ ಧಾರೆಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳೂ ಹಾಗೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡ ಅನನ್ಯ ರಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳೂ, ಹಿರಿಯರೂ ಪರಂಪರೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳಗಿಸುವ, ಅದನ್ನು ಹೊಸರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಅಲ್ಲಮನಾದರೂ ಅಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಸನಗೈಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಅನುಭಾವ ಪಶ್ಚಿಮದವರು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವ ಐಡಿಯಲಿಸ್ಟಿಕ್ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ರೀತಿಯದ್ದಲ್ಲ. ಅವನ ಅನುಭಾವದ ನೆರವಿನಿಂದ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನದ ಹಲವು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಒಂದು ಹೊಸ ಓದಿಗೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿವಕ್ಷೆಗೈವುದಾಗಿದೆ. ಆರುದರುಶನಕೆ ತಾನು ಗುರುವಾಗುವುದು ಆರುದರುಶನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಪರಿಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಲಲ್ಲ, ಆರುದರುಶನಗಳು ಹೇಗೆ ನಿರರ್ಥಕ ಹಾಗು ನಿರುಪಯುಕ್ತ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಆರುದರುಶನಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲುವ ಅಲ್ಲಮನ ಕೈಂಕರ್ಯ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ನೇತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲೇ ಯಥಾರ್ಥವನ್ನರಿಯುವ ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ರಮವೊಂದಿದೆ. ಆರುದರುಶನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಇದು ಅಲ್ಲಮನಿಗೊದಗಿದ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿದೆ. ತರ್ಕಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೊರಡುವ ನೇತಿಕ್ರಮ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತತೆಗೆ ಸಮೀಪವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವೊಂದನ್ನು ತಲುಪಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ನೇತಿಕ್ರಮವಾದರೂ ನಿಶ್ಚಿತತೆಗೆ ಸಮೀಪವಾಗದ, ನಿರ್ಣಯವೊಂದನ್ನು ತಲುಪಿ ನಿಲ್ಲದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ರಮದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಮ ಬಯಲ (ಶೂನ್ಯದ) ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನುಡಿವುದು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಬೌದ್ಧರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಭಾರತದ ಯಾವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ಈ ಬಯಲ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯೆಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸುಖಲೋಲುಪ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯಲ್ಲ}.

ಆರು ದರುಶನ ಅನಾಚರ ಹಿಡಿದವು
ಸುರೆಯು ಕುಡಿದವು ಮಾಂಸವ ತಿಂದವು
ಆರುದರುಶನಕೆ ಅನಾಚಾರ ಸಾಲದೆಂದು
ನಾನು ಗುರುವಾದೆ, ಗೊಗೇಶ್ವರ(೭೮೯)

''They break down the authority of the non-mystical or rationalistic consciousness, based upon the understanding and the senses alone. They show it to be the only kind of consciousness. They open out the possibility of other orders of truth, in which so far as anything in us vitally responds to them, we may freely continue to have faith''

- William James

ಜಗತ್ತಿನ ಹಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳೂ ಅನುಭಾವದ ಅಂಶವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಜಾಬಾಲಿ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಸಾಂಖ್ಯ

ವೊದಲಾದ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಕಣಾದ ಕಪಿಲರು, ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಶಂಕರ, ದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರವರ್ತಕರಾದ ಮಧ್ವ...ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕರೂ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವಿಗಳೆ ಆಗಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯೆಂಬುದು – ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ – ಶುದ್ಧ ಅನುಭಾವದ ಚಿಂತನೆಯೂ ಹೌದು.[1] ಆದರೆ ಕ್ರಮೇಣ, ಇನ್ನೊಂದು ದರ್ಶನದ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸುವ, ಅದನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಹಿಂಸ್ರಕವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚೇಷ್ಟೆಯೆ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೋಯಿತು. ಇದು ಯಾವ ತೀವ್ರತೆಗೆ ತಲುಪಿತೆಂದರೆ, ಮಂದಿರಗಳನ್ನು ಬಸದಿಗಳನ್ನು ವಿಹಾರಗಳನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ಮಟ್ಟವನ್ನೂ ತಲುಪಿದ್ದು ಈಗ ಇತಿಹಾಸ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನೂ ಒಬ್ಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭಾವಿಯೆ. ವಿಶಿಷ್ಟನೇಕೆಂದರೆ ಅವನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ – ಉಳಿದ ಈ ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ಅನುಭಾವಿಗಳ ವಿಚಾರಗಳಿಗಾದಂತೆ – ನಿಶ್ಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವ ಸ್ಥಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದೊಡನೆ ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವವೂ ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿಯೇ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೇನೂ ಭಾವಿಸಲಾಗದು. (ಹಾಗೆ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸದ ಅನುಭಾವದ ಪರಂಪರೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ). ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆಯೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯದು. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮ ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮೀಪಸ್ಥನಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ– ಹಾಗೆಂದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್‌ರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ[2], ಆದರೆ ಆ ನಿಲುವನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ – ಎಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ ಮೀರುತ್ತಲೆ ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತುಂಬ ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಹಾಗು ಗಂಭೀರವಾದ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಆ ಬಗೆಯ ವಾಗ್ವಾದದ ಪರಿಶೀಲನೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಹಿಂದೆಯೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಹಲವು ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತುಗಳಿಂದ ವಿಕೃತಗೊಂಡ, ಮೂಲತಃ ಅನುಭಾವದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಅದರ ಯಥಾರೂಪದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಗ್ರಹಿಸಲು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲಮನ ಅನುಭಾವ ವಿಶೇಷವಾದ ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ದರ್ಶನಗಳ ಪುನಃ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಇದುವೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮಂಜಸವಾದ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ.

* * * *

ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸದ ವಿಚಾರವನ್ನೊಪ್ಪದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಮ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತುಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತನಿಷ್ಠ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತ ಡಾ.ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ್ ಅವರು ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು, ಆ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಅವಕಾಶವಿದ್ದರೂ ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ದೋಷವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ

ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆಯಾದರೂ ಆ ನಿಶ್ಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿಪರ್ಯಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಅದೇ ಕೃತಿಯಿಂದ ಆಯ್ದು ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಅದೇ ಕೃತಿಯಿಂದ ಮಂಡಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ; ಹಾಗಾಗಿ ಅಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆ ವಿಶೇಷ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹೊಂದಲಾರದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[3] ಇದು ಒಂದು ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಜ ಕೂಡ.

ಕವಿಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಕಾಣಬರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಆ ಕೃತಿಯ ಆನುಷಂಗಿಕ ಅಂಗವೇ ವಿನಃ ಅದು ಕೃತಿಯ ಉದ್ದೇಶವೇನೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನಂತಹ ವಚನಕಾರರು ನಿಶ್ಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರೇ ಅಥವ ಅನ್ಯ ಕಾರಣಗಳೇನಾದರೂ ಇದ್ದವೇ ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಾರಣವೇನೇ ಇದ್ದರೂ ನಿಶ್ಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಂಡನೆಯಂತೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶ ಆ ಬಗೆಯ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಲ್ಲ. ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಏಕೆ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಿರರ್ಥಕವಾದುದು. ಅಂದ ಮೇಲೆ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶ ಅವನ ವಚನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಅವನ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊರಡಿಸುವುದೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸುಲಭದ ಕೆಲಸವಾದರೂ ಅದರಿಂದ ಅವನ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಅಪಚಾರ ಉಂಟಾಗಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅಗತ್ಯವಾದಂತಹ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗುಣವನ್ನೇ ನಾಶಗೈಯ್ಯಬಲ್ಲ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಮೂಲವನ್ನೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸದ, ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಫಲವನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸದ, ಈ ಎರಡೂ ವಿಪರೀತಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ನೆಲೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಪ್ರಬಂಧದ್ದು. ಅಲ್ಲಮ ರೂಪಿಸುವ ಸಂದಿಗ್ಧಗಳನ್ನು ಬಗೆದು ಅವನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನದೇ ಆದ ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಳನೋಟಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದೇ ಅವನ ವಚನಗಳ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಶೈವದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಿದೆ. ಆಣವ ಕಾರ್ಮಣ ಮಾಯಾ ಎಂಬ ಮಲತ್ರಯಗಳಿಂದ ಚಿದಾತ್ಮನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಶುದ್ಧನಾದ ಮೇಲೆ ಆ ಚಿದಾತ್ಮನ ಇಚ್ಛಾ ಜ್ಞಾನ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೆ ಪರಿಣಾಮ ಎನ್ನುವುದು. ಅಂತಹ ಪರಿಣಾಮಿ ಲೋಕದ ಭವಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಲೋಕದ ಭವಿಗಳು ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ *'ಐವತ್ತೆರಡಕ್ಷರದ' ನೆರವಿನಿಂದ ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ತಾವು ಉಲಿದಂತೆ ಉಲಿವ (೬೪೫) ಬರಿಯ ಸಂಭ್ರಮಿಗಳು.* ಅಲ್ಲಮ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ (ಹಿಂದೆಂದೂ ಕಾಣದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಹೊಸ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ಬರಲಿಲ್ಲ, ಹಳೆಯದರ ಅಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಲು ಬಂದಿರುವೆ (I've not come to give new scriptures, but to fulfill them) ಎಂದು ಯೇಸುಕ್ರಿಸ್ತ ಹೊಸ ಒಡಂಬಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[4] ತನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಟಿವ್ ಮೈಥಾಲಜಿ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಡಿ ಜೋಸೆಫ್

ಕಾಂಪ್‌ಬೆಲ್ ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಪುರಾಣ ಅಥವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಹೇಗೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನೆ ಪುನರ್ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.[೯] ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇಂತಹುದೇ ಆಗಿದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ಅಂತರ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳಗಿಸುವ, ಅದರ ಸಂದಿಗ್ಧಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವ, ಹಾಗು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಕೈಂಕರ್ಯವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆಂದು ಕನ್ನಡದ ಎಲ್ಲ ಕವಿ–ದಾರ್ಶನಿಕರು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಅಂತಹ ಎಲ್ಲ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿರಸನಗೈವ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಜೀವ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬಂತೆ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸಿ ಈ ಪರಿಣಾಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನರಿವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಮ ಕಥೆಯ/ಕಥನದ ಮೂಲಕ ಬಗೆಯಲು ಅಥವ ನಿರೂಪಿಸಲು ಅಲ್ಲಮ ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ:

> ಆಳುದ್ದಿಯದೊಂದು ಭಾವಿ. ಆಕಾಶದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು ನೋಡಾ!
> ಆ ಭಾವಿಯ ನೀರನೊಂದು ಮೃಗ ಬಂದು ಕುಡಿಯಿತ್ತು.
> ಕುಡಿಯ ಬಂದ ಮೃಗವಾ ನೀರೊಳಗೆ ಮುಳುಗಿದರೆ
> ಉರಿಯ ಬಾಣದಲೆಚ್ಚು ತೆಗೆದ ನೋಡಾ!
> ಒಂದೇ ಬಾಣದಲ್ಲಿ ಗಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಸತ್ತ ಮೃಗವು
> ಮುಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಯನಿಕ್ಕಿತ್ತ ಕಂಡೆ.
> ಅಂಗೈಯೊಳಗೊಂದು ಕಂಗಳು ಮೂಡಿ
> ಸಂಗದ ಸುಖವು ದಿಟವಾಯಿತ್ತು–
> ಲಿಂಗಪ್ರಾಣವೆಂಬುದರ ನಿರ್ಣಯವನಿಂದು ಕಂಡೆ ಗುಹೇಶ್ವರ (೨೧೫)

ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಝೆನ್ ಪಂಥದ ಅನುಭಾವಿಗಳೂ ಈ ಬಗೆಯ ಒಗಟಿನಂತಹ ಕತೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ.[೬] ಭಾವಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ, ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸದೇ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು – ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ನಿರಂತರ ಪ್ರಳಯವನ್ನು – ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ ಬಹುಶಃ ಈ ಬಗೆಯ ಒಗಟುಗಳು ರೂಪಕಗಳು ಕಥನಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇಂತಹ ಒಗಟುಗಳು, ಕಥನಗಳು ಅಲ್ಲಮನ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನಿರ್ವಚನಗಳಾಗಿವೆ.

* * * *

ಇನ್ನು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ: ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು ಬಹು ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಶಿಸ್ತನ್ನನುಸರಿಸಿ ಬೆಳೆದವು. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ, ಪ್ರಮಾಣಾದಿ ವಿವರಣೆ, ಸ್ವಮತ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ಆಕ್ಷೇಪ–ಪರಿಹಾರಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ, ಪರಮತ ಖಂಡನೆ – ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ದರ್ಶನಗ್ರಂಥಗಳ ಸ್ವರೂಪವೆನ್ನಬಹುದು. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಎರಡು ವೈರುಧ್ಯಕರ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಚಿಂತಕರು ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುವ ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನು ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಧಾನಮಲ್ಲ'ನಾದ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ 'ಸಾಂಖ್ಯತತ್ವಕೌಮುದಿ'ಯಂತಹ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ.

'ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ'ದ ಕರ್ತೃ ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನ ಮನಸ್ಸೆಲ್ಲ ಇದ್ದುದು ವೇದಾಂತೀಯ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ: ''ಪುರುಷನ ಕೈವಲ್ಯಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಹಾಗೂ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಕುಂಟ ಕುರುಡರಂತೆ ಅವರಿಬ್ಬರ ಸಂಬಂಧ ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ''.[೭] ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಏಕಮೇವತ್ವವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರ ಕೃಷ್ಣ ಒಬ್ಬ ಕುಂಟನಿಗೆ/ಕುರುಡನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದರ ಸಹ ಅಸ್ತಿತ್ವದೊಡನೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ನಿಲುವು ಸಾಂಖ್ಯತತ್ವದ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನೇ ನಾಶಪಡಿಸಿದೆ.[೮]

ಇದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಒಂದು ನೆಲೆಯಾದರೆ, ತನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಬದ್ಧವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅತಿರೇಕ. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಾತನ್ನೂ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವೈರುದ್ಧ್ಯಕರ ದೋಷಯುಕ್ತ ಅರ್ಥಹೀನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಸರಿಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೆ ಬಿದ್ದು ವ್ಯರ್ಥ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯಾಯಾಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ:

> *''....ಆದರೆ ಆ ಮಂತ್ರಗಳ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ವಿವರಿಸಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ವೇದಗಳ ಭಾಗಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವು ಕೂಡ ದೋಷರಹಿತ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತವೆಂದು ಮೀಮಾಂಸ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ವಿಚಾರಗಳು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಸಾಮಾನ್ಯದೃಷ್ಟಿಗೆ ವಿಶೇಷ ತೊಡಕುಗಳನ್ನೆ ಉಂಟುಮಾಡಿವೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಿಚಾರಗಳು ಅವರ ಏಕಮೇವ ಆಸಕ್ತಿಯಾದ ಯಜ್ಞದಿಂದ ಮೂಡಿದುವು. ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಧಿಗಳು ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಗಳ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಧಿಸಹೊರಡುತ್ತಾರೆ...ಋಗ್ವೇದ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ವೇದದೊಳಗಿರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಅದಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಒಂದು ಉತ್ತರ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ..''*[೯]

ವೇದವನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ, ವೇದಾಂತ, ಮೀಮಾಂಸ ಮತ್ತು ವೇದವಿರೋಧಿ ದರ್ಶನಗಳೆನಿಸಿರುವ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಚಾರ್ವಾಕ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ

ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ (ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಆ ವಿಷಯ ಬರದ ಕಾರಣ ಅದನ್ನಿಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಲ್ಲ). ಈಗ ನಮ್ಮ ದರ್ಶನಗಳೊಳಗಿರುವ ಒಂದೆರಡು ಈ ಬಗೆಯ ಪಕ್ಷಪಾತ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಮುಂದೆ ಸಾಗಬಹುದು.

ಆದಿಶಂಕರ ಸಾಂಖ್ಯತತ್ವವನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತ, ಅತ್ಯಂತ 'ಅಪಾಯಕಾರೀ' ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸೋಲಿಸಿದ ನಂತರ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[೧೦] ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಅಷ್ಟೊಂದು ಬದ್ಧವೈರಿಯೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಠ ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರ ಮೊದಲಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು, ಗೀತೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯತತ್ವ ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ[೧೧]. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪಾತಂಜಲದರ್ಶನವು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಇಷ್ಟಪಡದ ಜ್ಞಾನ ಭಕ್ತಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅದು ಸಮುಚ್ಚಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.[೧೨] ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸಬೀಜ, ನಿರ್ಬೀಜ, ಸವಿಕಲ್ಪ, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಎಂದು ಹಲವು ಮಜಲುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದೆ[೧೩] ಅದ್ವೈತ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಈ ವಿಂಗಡಣೆ ವಿರೋಧಿಯಾದುದು.[೧೪] ಹಲವು ಅಲೌಕಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಶುದ್ಧಜ್ಞಾನೈಕ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿದೆ.[೧೫] ಆದರೆ ಶಂಕರ ಈ ದೋಷಗಳ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲಿ, ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಅರ್ಥಹೀನ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ವಿವರಣಾ ಕ್ರಮವನ್ನಾಗಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಟೀಕಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡದಿರುವುದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಶಂಕರ ಬಹು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಮೌನವಹಿಸಿರುವುದಾದರೂ ಏಕೆ? ದರ್ಶನದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನೇ ಸಂಕಲ್ಪದಂತೆ ಹಿಡಿದು ಹೊರಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು, ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ಕೆಲವು ಸಲ ವಿನಾಕಾರಣ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದ್ವೈತ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರ ತುಂಬಾ ಕಡಿಮೆ. ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಸಾಮ್ಯವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯನನ್ನಂತೂ 'ಪ್ರಚ್ಛನ್ನಬೌದ್ಧ'ನೆಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಎರಡೂ ದರ್ಶನಗಳು ಸಂಸಾರದ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಕಾರಣವೆಂದಿವೆ.[೧೬] ಎರಡೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದು ಕರೆದಿವೆ.[೧೭] ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಹೇಗಾಯಿತು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಎರಡೂ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಉತ್ತರ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಆತ್ಮನ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಂದು ದರ್ಶನ 'ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು 'ಶೂನ್ಯ'ವೆನ್ನುತ್ತದೆ.[೧೮] ಇಷ್ಟಾದರೂ ಶಂಕರನಿಗೆ ಬೌದ್ಧರನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಟವೇಕೆ? ವೇದಗಳ ಕಡೆಗೆ ಈ ಎರಡೂ ದರುಶನಗಳ ಧೋರಣೆಯ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಅಪಾರವಾದ ಅಂತರವನ್ನಲ್ಲದೆ ಬೇರಾವ ಕಾರಣವನ್ನೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಲಾರೆವು.

ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಮಱೀಯವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಚಿಂತನೆ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಯಿತು. ಯಾವುದೆ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಪರಿಣಾಮಕಾರೀ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗದೆ ಮತಮಾನ್ಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಅರ್ಥಹೀನ ಆಚರಣೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಯಿತು. ಕೆಲವು ಕಣ್ಮರೆಯಾದವು. ಕೆಲವು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದವು, ಕೆಲವು ವಿದೇಶಗಳಿಗೋಡಿದವು. ಇನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗೊದಗುವುದಂತೂ ದೂರದ ಮಾತಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಈ ಬಗೆಯ ದುರಂತಮಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ದಾರ್ಶನಿಕನ ಅಧ್ಯಯನ ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಮೂಲತಃ ಒಬ್ಬ ಅನುಭಾವಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನ ವಚನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲ ಅನುಭಾವದತ್ತ. ಅವನ ವಚನಗಳು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಂತೆ ಕೇಳಿಸಿದರೂ ಅದು ಯಾವುದೇ ದರ್ಶನದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ನಾವು ಕಾಣಲಿದ್ದೇವೆ.

ಇನ್ನು ಅನುಭಾವದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತು ಒಂದೆರಡು ಮಾತು. ಎಲ್ಲ ಆಧುನಿಕ ಹಾಗು ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಚಿಂತನೆಗಳೂ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಐಡಿಯಲಿಸಂಗೆ ಜನ್ಮನೀಡಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದೆ:

> "Mysticism is a religious-idealistic view of the world based on belief in the supernatural. It owes its origin to secret rites conducted by the religious societies of ancient Orient and Occident. The underlying feature of these rituals was contact between man and God, or some other mysterious being. Communion with God is supposedly achieved through ecstasy or revelation. Elements of mysticism are peculiar to many ancient philosophico-religious doctrines.."[೧೯]

(ಅನುಭಾವವೆಂಬುದು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅತೀತವಾದ ಶಕ್ತಿಯೊಂದರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗು ಐಡಿಯಲಿಸ್ಟಿಕ್ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಪೂರ್ವ ಹಾಗು ಪಶ್ಚಿಮದ ಧರ್ಮಗಳ ಕೆಲವು ರಹಸ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ಅನುಭಾವವೆಂಬುದು ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಭಗವಂತನ – ಅಥವ ಒಂದು ದಿವ್ಯಚೈತನ್ಯದ – ನಡುವೆ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವುದು. ಈ ಸಂವಹನ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ ದರ್ಶನಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು).

ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ಅನುಭಾವದ ಕಲ್ಪನೆ ಈ ರೀತಿಯದಲ್ಲ. ಅವನ ಅನುಭಾವ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯದ್ದಲ್ಲದ ಶಕ್ತಿಯೊಂದರ ಅಂಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವುದಾದರೂ ಅದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ, ಐಡಿಯಲಿಸ್ಟಿಕ್ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ರೀತಿಯದ್ದಲ್ಲ. ರಹಸ್ಯ ಆಚರಣೆ, ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಕಾಣಿಸಿದರೂ ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗು ದಿವ್ಯ ಚೈತನ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಪರ್ಕ ಏರ್ಪಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದ್ದಲ್ಲ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಅನುಭಾವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು 'ವೆಜ್ಜವಿಲ್ಲದ ಮಣಿಯ ದಾರವಿಲ್ಲದೆ ಪವಣಿಸುವ' (೮೧೧) ಸಾಹಸದ್ದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಅಂಥದೊಂದು ಸಾಹಸವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ

ಪ್ರಯತ್ನವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅವನ ಅನುಭಾವದ ನೆರವಿನಿಂದ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನದ ಹಲವು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಒಂದು ಹೊಸ ಓದಿಗೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿವಕ್ಷೆಗೈವುದಾಗಿದೆ.

ನಾವೀಗ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ತೊಡಗಿರುವ ವಿಷಯವೆಂದಿಗೂ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಂಗತಿ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅಗತ್ಯ ಎರಡನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ದಾರ್ಶನಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ತೊಡಗುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ದೋಷಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಮಹಾನ್ ಮೇಧಾವಿಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನೊಂದು ಉಪಕರಣವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಇದರಿಂದ ಅವರು ಗಳಿಸಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಆ ಉದ್ದೇಶ ಅವರ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ತನಗೆ ಅನುರೂಪವಾದ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿತು, ವಿಕ್ಷಿಪ್ತಗೊಳಿಸಿತು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ಮಾರ್ಗ ಉದ್ದೇಶ ಕೇಂದ್ರಿತವಲ್ಲ, ದರುಶನವೊಂದರ ಮಂಡನೆಯಲ್ಲ.

ಕಂಭಸುತ್ತುವ ಪುರೋಗಮನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ[1] ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಗೆ ಪರಮತತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆಯೆ? ಅಥವ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ವಿನಯವಾದರೂ ಇದೆಯೆ? ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಎರಡೂ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಭ್ರಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೆ ಆರು ದರುಶನ ಅನಾಚಾರ ಹಿಡಿದುದನ್ನು, ಆ ಅನಾಚಾರ ಸಾಲದೆಂದು ತಾನು ಗುರುವಾದುದನ್ನು ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. '*ಅನಾಚಾರ ಸಾಲದೆಂದು ನಾನು ಗುರುವಾದೆ*'(೭೮೯) ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಿಡಂಬನೆಯೂ ಉಂಟು. ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ – ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ – ಅನುಭಾವವು ಅಸಾಮಾಜಿಕವಾದುದು. ಅದರ ಸೈದ್ಧಾಂತೀಕರಣವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸಮಾಜೀಕರಣ(ಡೊಮೆಸ್ಟಿಕೇಟ್)ಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದಂತೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ತರ್ಕ ವಿತರ್ಕಗಳ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ತಾರ್ಕಿಕ ಚರ್ಚೆಯ ನಡುವೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ಆ ಮಾರ್ಗದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾದ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ತಂದು ವಾದವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ:

ನಡೆವರಿಗೊಂದು ಬಟ್ಟೆ
ಮನೆಯೊಡೆಯರಿಗೊಂದು ಬಟ್ಟೆ
ನಡೆಯದು ನಡೆಯದು ಹೋ!
ನಡೆಗೆಟ್ಟು ನಿಂದಿತ್ತಲ್ಲಾ
ಗಮನಾಗಮನದ ನುಡಿಯ
ಬೆಡಗಿನ ಕೀಲವ ಮಡಗಿದಾತ ಬಲ್ಲ ಗುಹೇಶ್ವರ (೩೪೩)

ಆದಿಯನರಿಯರು ಅನಾದಿಯನರಿಯರು

[1] ಇದು ಅಡಿಗರ ಚಿಂತಾಮಣಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಮುಖ ಪದ್ಯದ ಒಂದು ಸಾಲು.

ಒಂದರೊಳಗಿಪ್ಪ ಎರಡನರಿಯರು
ಎರಡರೊಳಗಿಪ್ಪ ಮೂರರ ಕೀಲವನರಿಯರು
ಮೂರರ ಸದು ಆರಾದುದನರಿಯರು
ಆರೆಂದು ನುಡಿವಾ ಗಾರುಮಾತು ತಾನಲ್ಲ
ಗುಹೇಶ್ವರನ ನಿಲವನರಿದಡೆ ಒಂದೂ ಇಲ್ಲ
ಅರಿಯದಿದ್ದಡೆ ಬಹುಮುಖವಯ್ಯ (೩೫೭)

ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯಮಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಬಗೆಯ ವಚನಗಳು ದೋಷಗಳಾಗಿವೆ.[೨೦] ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಜೊತೆಯವನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂಬ ಧೋರಣೆಯಾಗಲಿ, ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ತನಗೆ ಆ ವಸ್ತು ತಿಳಿದಿದೆಯೆಂಬ ವಿಶ್ವಾಸವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗದೆ, ತಮ್ಮಿಬ್ಬರಿಗೂ ತಿಳಿಯದ ಆ 'ಕೀಲ' ಮೂರನೆಯವನಿಗೆ(*ಮಡಗಿದಾತ ಬಲ್ಲ*)ತಿಳಿದಿದೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರ ಈ ಇಬ್ಬರ ಚರ್ಚೆಯ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದವರ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು *ಅರಿಯರು* ಎಂಬ ಭಾವ ವಾದ-ಪ್ರತಿವಾದವನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. 'ಒಂದರೊಳಗಿಪ್ಪ ಮೂರನರಿಯರು ಮೂರರ ಸಂದು ಆರಾದುದನರಿಯರು' ಎಂಬ ವಚನ ಯಾವುದೋ ತತ್ವಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಜತೆಗಿನ ಅಲ್ಲಮನ ವಾಗ್ವಾದವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ಒಮ್ಮೆಲೆ ಜ್ಞಾತೃವಿನತ್ತ ತಿರುಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಕ್ರಮ ತರ್ಕದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವ ಕ್ರಮದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಹಾಗು ಅಲ್ಲಮನಂತಹ ಅನುಭಾವಿಗಳ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಯಾವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳೂ ಪರಿಗಣಿಸದೇ ಹೋದುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಈ ಬಗೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳ ಜತೆ ಹಾಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೊಡಗಲಾರ:

ಕಂಗಳ ತೂಕ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಭಾರ!
ಅಂಗಜೀವಿಗಳ ಕೂಡಿ ನುಡಿವನೆ ಶರಣನು?
ನಡೆನುಡಿ ಮುಗ್ಧ ಗುಹೇಶ್ವರ ನಿಮ್ಮ ಶರಣನು (೩೬೪)

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ,[೨೧] ಯಾವುದೇ ದರ್ಶನದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗಲೂ ಅಲ್ಲಮ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೇ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಹಂತ ತಲುಪಿ ಆ ದರ್ಶನದ ಪರಿಶೀಲನೆ ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಪರ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದೆ ಎನಿಸಿದೊಡನೆ, ಆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಉಪಸಂಹರಿಸಲು ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೆತ್ತುವುದು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ.

*   *   *   *

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಸಮಾಜ-ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಶಿವಶರಣರು ಸಮಾಜದತ್ತ ಮುಖಮಾಡಿದಾಗ ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಲೋಪದೋಷಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು, ನ್ಯೂನತೆಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲೆತ್ನಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ

ಕಾಣಸಿಗುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಅಲ್ಲಮನೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತೇನೂ ಅಲ್ಲ; ಸಮಾಜ ಚಿಕಿತ್ಸಕನಾದಾಗ. ಆದರೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ:

> ಲೋಕ ಒಂದನೆಂದರೆ ತಾನೊಂದನೆನಬೇಡ
> ಮತ್ತಾರೇನೆಂದಡೆಯೂ ತನ್ನನೆಂದರೆನಬೇಡ:
> ನಾಹಂ ಲೋಕೇ ನ ಲೋಕೋಹಂ–
> ಲೋಕನಿಂದಾ ಕುತೋ ಮಮ।
> ಇತಿ ನಿಶ್ಚಯುವದ್ಭಾವಃ ಶಿವಜ್ಞಾನೀತಿ ಕಥ್ಯತೇ ಎಂದುದಾಗಿ
> ಇದನರಿದು ಭೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಬೆಂಗುಂಡನಿಕ್ಕಿದಂತಿರಬೇಕು ಹಿರಿಯರು, ಗುಹೇಶ್ವರ
> (೩೫೩)

ಲೋಕದೊಡನೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗಿದ್ದ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವವನೂ, ಸಮಾಜದಿಂದ ಬಂಡೆದ್ದು ನಕ್ಸಲೈಟರಂತೆ, ಭಯೋತ್ಪಾದಕನಂತೆ ವರ್ತಿಸುವವನೂ, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ವಿಮುಖನಾಗಿ ಸರ್ವಸಂಗಪರಿತ್ಯಾಗಿಯಾದವನೂ ಅಥವ ಸಮಾಜ ಚಿಕಿತ್ಸಕ ಸುಧಾರಕ ಇತ್ಯಾದಿ.. ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗಿನ ಒಡನಾಟವನ್ನು ಈ ಯಾವ ಬಗೆಗಳೊಡನೆಯೂ ಹೋಲಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಗೊಳಪಟ್ಟವರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯಿಂದಲೂ ವಂಚಿತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಚಿಂತಕರ ನಿಲುವು. ಅವರು ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದು ಶೋಷಿತವರ್ಗವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಡಲು ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ಯೋಜಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಯಶಸ್ವೀ ಕುತಂತ್ರವೆಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ:

> *"ಜೀವನವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಮತ್ತು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಜೀವನದಿಂದ ವಿಮುಖವಾಗಿರುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಥದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಉದ್ಭವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಗುಲಾಮ ಪದ್ಧತಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿದಾಗ ಸಂಭವಿಸಿದಂತೆಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಕಾಲದ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಸದಾ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದ ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ತಾತ್ಸಾರದ ನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದ ದಾರ್ಶನಿಕರ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳು 'ಕೇವಲಜ್ಞಾನ', 'ಶುದ್ಧ ಸಕಾರಣತ್ವ' ಮೊದಲಾದ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಚ್ಛಂದ ವಿಹಾರ ನಡೆಸುವ ದಾರಿ ಹಿಡಿದವು. ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ವಿಚ್ಛೇದನಗೊಂಡ ದಾರಿ ಇದು. ಸಮುದಾಯದ ಒಂದು ಭಾಗವು ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಮಿಗುತೆಯನ್ನು ಕಬಳಿಸಿ ಬದುಕುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ ಹಾಗೂ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ನೇರವಾದ ಶಾರೀರಿಕಶ್ರಮದ*

ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ವಿರಮಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಹೀಗಾಗಿರಲು ಶಕ್ಯವಿತ್ತು. ಹಾಗಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಪರಿಶ್ರಮದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರವೆ ಹೇರಲು ಸಾಧ್ಯ (ಉಪಯುಕ್ತ ಶ್ರಮದಿಂದಲೂ ನಿಸರ್ಗದ ವಿಭವಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಜನಕರವಾಗಿ ಬಳಕೆ ಮಾಡುವ ಯತ್ನಗಳಿಂದಲೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದೂರ ಸರಿದಿರುವ ಚಿಂತನೆಯು ಕಾಲ್ಪನಿಕವಲ್ಲದ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿರಲು, ಫಲಪ್ರದವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ). ತತ್ವವು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ವಿಘಟನೆ ಹೊಂದಿ ಶುದ್ಧತತ್ವವೆನಿಸಿತು. ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ವಸ್ತುಗಳು ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟವು. ಯಾವುದು ಜ್ಞೇಯವೋ ಅದೇ ಜ್ಞಾತೃ ಆಯಿತು. ತಿಳಿಯುವಾತನು (ಜ್ಞಾತೃ) ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ವಿಷಯಗಳು (ಜ್ಞೇಯ) ಒಡ್ಡಬಹುದಾದ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲಲು ಯತ್ನಿಸಿದ. ಜ್ಞೇಯ ವಿಷಯಗಳು ಕೇವಲ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದು ಬಗೆಯಲು ಮುಂದಾದ''.[೨೨]

ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಮೇಲೆ ಇಲ್ಲಿ ನೇರದಾಳಿ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ವೇದಾಂತೀಯ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಸಮೀಪವಾಗಿರುವುದಾದರೂ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲಾಗದು.

'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ'ಗೆ ಮುಖ್ಯಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಮೂರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು:

- ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಚಿಂತಕರು ಹೇಳುವಂತೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸುಭಿಕ್ಷತೆಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿದ ನಂತರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯತ್ತ ತಿರುಗುತ್ತಾನೆಂಬ ನಿಲುವು. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಒಂದು ಅನನ್ಯವಸ್ತುವಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸರಪಳಿಯಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಕೊಂಡಿಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯದೆ ಸಮಾಜದ ಇತರ ಹಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನೇ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವಂತಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಜನ್ಮಸಿದ್ಧ ಸ್ವಭಾವವಾಗದೆ ಎಲ್ಲೋ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಮಂದಿ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಅದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.[೨೩]

- ವಿಕಾಸವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ತನ್ನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಸಂತತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಂತರವಾಗಿ

ಹೋರಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವಿಕಾಸ ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಕಾಸ ಕ್ರಮದ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನುಷ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ(self-consciousness)ಯು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆಯಾದರೂ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಜೀವೇಷಣೆಯೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರಣವೇ ಜೀವೇಷಣೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವದೊಳಗೆ ಅಂತರ್ಗತವಾದ, ಅಡೆತಡೆಯಿಲ್ಲದ ಸುಖವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ, ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ(ಜೀವೇಷಣೆಗೆ?) ವಶವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಯಾವುದೇ ಸತ್-ಚಿದಾನಂದಮಯ ಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ ತನ್ನ ಉಳಿವಿಗೆ ಆ ರೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇದನ್ನೊಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಿ.ಜಿ.ಯೂಂಗ್‌ನ ಪಂಥದ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಾಯಿಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ತಿಂಗಳುಗಳನ್ನು ಕಳೆದ ನೆನಪುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ತಾನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಸುಖ ಮತ್ತು ಸುಭದ್ರತೆಯ ಸ್ಮೃತಿಗಳೇ ಮುಂದೆ ಅವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಸ್ವರ್ಗ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಯೋಚಿಸಲು ದಾರಿಮಾಡಿದೆ. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಲಿಯಂ ಜೇಮ್ಸ್ ಕೂಡ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

- ನೇತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲೇ ಯಥಾರ್ಥವನ್ನರಿಯುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ರಮವಿದೆ. ಇದು ಅಲ್ಲಮನಿಗೊದಗಿದ ಪ್ರೇರಣೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅನುಭಾವಿಗಳಿಗೊದಗಿದ ಪ್ರೇರಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ನಂಬಿಕೆ. ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಡಿಡಕ್ಟೀವ್ ಲಾಜಿಕ್ ಎಂಬ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ, ವೈಶಾಲ್ಯದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ನೇತಿಕ್ರಮ (ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ ಎಂದು ಹೊರಡುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ) ತರ್ಕಮಾರ್ಗದ್ದಲ್ಲ, ಅದು ಅನುಭಾವದ್ದು. ತರ್ಕಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೊರಡುವ ನೇತಿಕ್ರಮ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತತೆಗೆ ಸಮೀಪವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವೊಂದನ್ನು ತಲುಪಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ನೇತಿಕ್ರಮವಾದರೂ ನಿಶ್ಚಿತತೆಗೆ ಸಮೀಪವಾಗದ, ನಿರ್ಣಯವೊಂದನ್ನು ತಲುಪಿ ನಿಲ್ಲದ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ದಾರ್ಶನಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆ ಬಯಲ (ಶೂನ್ಯದ) ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಬೌದ್ಧರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ – ಎಲ್ಲ ಶೈವದರ್ಶನಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ – ಭಾರತದ ಯಾವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ಈ ಬಯಲ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯೆಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸುಖಲೋಲುಪ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯಲ್ಲ.[೨೨]

ಈ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಜನಿಸುವ ಕೃತಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಅವನ ವಚನಗಳು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಹೀಗೆ:

> ಎನ್ನ ಕಂಗಳೊಳಗಣ ರೂಹಿಂಗೆ
> ಆನು ಬೇಟಗೊಂಡು ಬಳಲುವಂತೆ ಹಿಡಿದು ನೆರೆಯಲಿಲ್ಲಯ್ಯ!
> ತುರೀಯದ ತವಕವನೇನೆಂಬೆನಯ್ಯ
> ಅಂಗ ಸಂಯೋಗವಿಲ್ಲದ ರತಿಸುಖವನರಸಲುಂಟೆ?
> ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗದ ಕೃತಕದಾಳಿಯನೇನೆಂಬೆ? (೬೦೧)

ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಕೃತಿ ವೇಷತೊಡುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ 'ಕೃತಕ' ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಅಲ್ಲಮನೇ 'ಕಂಗಳೊಳಗಿನ ರೂಹಿಂಗೆ' ಬೇಟಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತೃಷೆ ಪಾರಲೌಕಿಕವಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೊಳಗಿನ ರೂಪು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳು 'ತುರೀಯ', 'ಚತುರ್ಥ' ಎಂದು ಕರೆದು ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರಿಸಿದ್ದಾರೆ(ವಿಕಾಸವಾದದ ನೆಲೆಗಳು ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ). ಅಲ್ಲಮನಾದರೂ ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ರತಿಸುಖ; ಆದರೆ 'ಸಂಯೋಗವಿಲ್ಲದ ರತಿಸುಖ'ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಸಂಗ ಸಂಯೋಗವಿಲ್ಲದ ರತಿಸುಖ ನಿಸರ್ಗದ ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದುದು; ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದು. ಅದೊಂದು 'ಕೃತಕದಾಳಿ' ಎಂದು ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಎಂಬುದು ಕಂಗಳೊಳಗಿನ ರೂಪವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯೇನಾದರೂ ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಅದನ್ನು 'ಮೀರಿದಘನ'(೪೬೫) ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮೀರಿದ ಘನದ ಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸುಭಿಕ್ಷತೆಗಳ ನಂತರ ಒದಗಿಬರುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಈ ಧೋರಣೆ ದಿಟವಾಗಿದ್ದರೆ, ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದಿಂದ ಇಷ್ಟೊಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಬೀರ್, ನಾನಕ್, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಹಾಗು ಬಂಗಾಳದ ಸಂತರುಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕದ ಶರಣರು, ಹರಿದಾಸರು – ಇವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಅವೈದಿಕ ಮಾರ್ಗದ, ಕೆಳವರ್ಗದಿಂದಲೇ ಬಂದಂತಹ ಸಂತರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಅಲ್ಲಮನೂ ಎಲ್ಲ ಸುಭಿಕ್ಷತೆಗಳ ನಡುವೆ ಮೂಡಿದವನಲ್ಲ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅವನೂ 'ಕೆಳ'ವರ್ಗದವನೇ. ಪುರೋಹಿತವರ್ಗ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ವಂಚನೆಗೆ ಗುರಿಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ನಾಯಕನೆಂದೂ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯಿಂದ ಪ್ರಣೀತವಾದ ತತ್ವಶಾಖೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಹಾಮೇಧಾವಿಯೆಂದೂ ಯಾವ ಕೆಳವರ್ಗದವನಿಗೂ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳಿಗಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು ಎಂಬುದು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ನಂಬುಗೆ. ಅದು ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ ಸಣ್ಣಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು ಹೂಡುವ ಕುಟಿಲತಂತ್ರಗಳೊಳಗೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ದುರ್ಬಲವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ವಿಸ್ತೃತ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಈ ವಸ್ತು 'ಕಂಗಳರೂಪಕ್ಕೆ ಬೇಟಗೊಂಡ' ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ, ಅನ್ವೇಷಣೆ

ನಡೆಸಿದ ಫಲವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ವಸ್ತುವೂ ಅಲ್ಲ. ಅಥವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠವರ್ಗವನ್ನು ತಲುಪಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಗೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರ ಹೊಂದಿದ್ದೂ ಅಲ್ಲ:

ಬಂದುದೆಲ್ಲವ ನುಂಗಿ
ಬಾರದುದೆಲ್ಲವ ಹಿಂಗಿ
ಆರಿಗಿಲ್ಲದವಸ್ಥೆ ಎನಗಾಯಿತ್ತು.
ಆ ಅವಸ್ಥೆ ಅರತು ನೀನು ನಾನೆಂದರಿದೆ ಗುಹೇಶ್ವರ (೩೫೫)

ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತನಾದ ಬಗೆಯ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಅವನೂ ಎಲ್ಲರಂತೆ ಸಾಧಾರಣ ಹಂತದಲ್ಲಿದ್ದವನು. ಅವನಿಗೂ ಎಲ್ಲರಂತೆ ಬೇಕು–ಬೇಡಗಳಿದ್ದವು. 'ಬಂದುದೆಲ್ಲವ ನುಂಗಿ ಬಾರದುದನೆಲ್ಲವ ಹಿಂಗಿ ಆರಿಗಿಲ್ಲದವಸ್ಥೆ ಎನಗಾಯಿತ್ತು' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿನ ವಿಷಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಲ್ಲಮನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಈ ವಿಷಾದದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದುದು. ಗೌತಮಬುದ್ಧನಿಗೆ ಮೂಡಿದ್ದೂ ಈ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಈ ವಿಷಾದಯೋಗವು ಬುದ್ಧನ ಉತ್ತುಂಗ ಸಮೃದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೂಡುತ್ತದೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ; *ಬಾರದುದನ್ನೆಲ್ಲ ಹಿಂಗಿದರೂ* ಅದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಸಂಗತಿ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಿಂದಲೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದರ್ಶನ – ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ ಸಹಿತ, ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಆಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩, ಪುಟ ೨೭
೨. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೪೪
೩. ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು, ಡಾ.ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩
೪. The New Testament, Mathew 5.18
೫. Creative Mythology, Joseph Campbell, Penguin Classics, UK, 1982, (Masks of God, Book 4)
೬. http://buddhism.kalachakranet.org/resources/zenstories.html
೭. A History of Indian Philosophy, Vol.1, Dr. Surendranath Dasguptha, OUP, London 1962, pp 211 (ಪುರುಷಸ್ಯ ದರ್ಶನಾರ್ಥಂ ಕೈವಲ್ಯಾರ್ಥಂ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ಪಂಗ್ವಂಧವದುಭಯೋರಪಿ ಸಂಬಂಧಸ್ತತ್ಕೃತಃ ಸರ್ಗಃ – ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ: ೨೧)
೮. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು – ಜನಪ್ರಿಯ ವಾಚಿಕೆ, ಡಾ.ದೇಬಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ಅನು: ಬಿ.ವಿ.ಕಕ್ಕಿಲ್ಲಾಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೬, ಪುಟ. ೧೩೯–೧೫೦
೯. ಅದೇ, ಪುಟ ೭೮–೯೫
೧೦. ಶ್ರೀ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯ ಸಮೇತ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ (ಬಾದರಾಯಣಕೃತ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳ ಶಂಕರಭಾಷ್ಯ-ಅನುವಾದ ಸಹಿತ, ೧–೨ನೆಯ ಭಾಗಗಳು, ೨–೧–೧೨, ಬರೆದವರು: ಶ್ರೀಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೯೮
೧೧. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು – ಜನಪ್ರಿಯ ವಾಚಿಕೆ, ಡಾ.ದೇಬಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ಅನು: ಬಿ.ವಿ.ಕಕ್ಕಿಲ್ಲಾಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೬, ಪುಟ. ೧೩೭
೧೨. ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದರ್ಶನ – ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ ಸಹಿತ, ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಆಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩, ಪುಟ ೨೭
೧೩. ಅದೇ, ಸಮಾಧಿಪಾದ, ಪುಟ ೪–೫೬
೧೪. ಶ್ರೀ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯ ಸಮೇತ ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಅನು: ಶ್ರೀಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೯೮, ಪುಟ ೧೪
೧೫. ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದರ್ಶನ – ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ ಸಹಿತ, ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಆಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩, ಪುಟ ೧೧೭–೧೭೪
೧೬. ಧಮ್ಮಪದ, ಮಲವಗ್ಗ, ಅನು: ಶ್ರೀಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೯೮, ಪುಟ ೬೪
೧೭. ಅದೇ, ನಿರಯವಗ್ಗ, ಪುಟ ೮೩
೧೮. ಅದೇ, ಅರಹಂತವಗ್ಗ, ಪುಟ ೨೬
೧೯. Dictionary of Philosophy, Political Literature Publishers, Moscow, 1980, pp 281
೨೦. ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೩೬೮–೩೮೦
೨೧. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ, ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೯೪
೨೨. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು – ಜನಪ್ರಿಯ ವಾಚಿಕೆ, ಡಾ.ದೇಬಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ಅನು: ಬಿ.ವಿ.ಕಕ್ಕಿಲ್ಲಾಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೬, ಪುಟ ೧೧೫
೨೩. Marxism, Socializm & Religion, Karl Marx, Resistence Books, Australia, 2001, pp 83
೨೪. ಈ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಮುಂದೆ ಇದೆ – ಭಾಗ ೪: ಧರ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ.

೨. ಆದ್ಯರು ವೇದ್ಯರು ಅನಂತ ಹಿರಿಯರು

(ಆಧುನಿಕಯುಗದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ಪರಿಶೀಲನೆ – ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ)

{ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಎಂಆರ್‌ಶ್ರೀ, ಮೊದಲಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ಅವಲೋಕನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಸಂ.ಶಿ.ಭೂಸನೂರಮಠರ 'ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ಪರಾಮರ್ಶೆ' ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಪರಾಮರ್ಶೆಯು ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ತಿರುಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವ ಗದ್ಯಾವತಾರವಲ್ಲದೆ ಅದೊಂದು ವಿಮರ್ಶಾಕೃತಿಯೇನಲ್ಲ ಎಂದು ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ' ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆಲೆ, ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದೀಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ತಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ನೆರವಿನಿಂದ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್‌ರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರ ಈ ವಿಧಾನ ಒಂದು ನ್ಯೂನತೆಯಂತೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಅವರು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ನೆರವೇ ಕಾಣಿಸದಾಗಿದೆ}.

ಈ ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ ಮುನ್ನ ಕೆಲವು ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಉಚಿತ ಹಾಗೂ ಅವಶ್ಯಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಪುನರ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಪರಿಭಾಷೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲೇ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವ ಉದ್ದೇಶ ಸೇರಿಬಿಡುವ ಅಪಾಯವಿದೆಯೆಂಬ ಅರಿವಿದ್ದರೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧವು ಹಾಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದಾಗಲೇ ಪ್ರಬಂಧದೊಳಗಣ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ರೂಪ ಸಿಗಬಲ್ಲುದು. ಸಂಕೀರ್ಣಮಯವಾದ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ ಅನಿಶ್ಚಿತ, ವೈರುದ್ಧ್ಯಕರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಶ್ಚಿತ ಅಥವ ಸಮರ್ಪಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದೊಡನೆ – ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಅಪವಾದಗಳೊಡನೆ – ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದ ಜರೂರು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕಿದೆ. ಹಾಗೆ ನಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಬಂಧವು ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲಾರದು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಸಂಕೀರ್ಣಮಯವಾದ ವರ್ತಮಾನದಷ್ಟೇ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಕಾಲಾತೀತ ಅಥವ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ನಿಶ್ಚಿತತೆಗಳೂ ಮುಖ್ಯ.

ಮೊದಲಿಗೆ ಧರ್ಮ. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತವೆಂಬ ಅರ್ಥವುಂಟು. ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ತವ್ಯ, ಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಸನ್ಮಾರ್ಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥಗಳೂ ಉಂಟು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧವು ಧರ್ಮವೆಂಬ ಪದವನ್ನು ವಿಲಿಯಂ ಜೇಮ್ಸ್‌ನ,

> "...the feelings, acts and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend

themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine"

-William James[೧]

ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೋರ್ವನು ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ತಾನು ದಿವ್ಯತ್ವವೆಂದು ನಂಬುವ ತತ್ವದೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಭಾವನೆ ವರ್ತನೆ ಹಾಗು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಧರ್ಮವೆಂದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಅನುಭಾವ ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳ ನಿಶ್ಚಿತ ಅಥವ ಸಮರ್ಪಕ (ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಮಟ್ಟಿಗೆ) ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಶಃ ನೀಡುತ್ತಾ ಮುಂದುವರೆಯಲಾಗುವುದು. ಹಾಗೆ ಪೃಥಕ್ಕರಣೆಗೆ ಸಿಗದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತತ್ವೀಕರಿಸ ಹೊರಡುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಅವರು:

> *"ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯ ಕಾವ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತು. ನವ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಅನಂತರ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದು ವಚನಕಾವ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮಸುಕಾಯಿತು... (ವಚನ ವಿನ್ಯಾಸ, ೧೯೯೩)"*[೨]

ಎಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸಮೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲೇ ನವೋದಯ ಪ್ರೇರಿತವಲ್ಲದ, ಆದರೆ ನವೋದಯದ್ದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಚನಗಳ ರಮ್ಯ ವಿವೇಚನಾ ಕ್ರಮವೊಂದಿತ್ತು. ಎಂ.ಆರ್.ಶ್ರೀ., ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಬಳಿಕ ಪ್ರೊ.ಸಂ.ಶಿ.ಭೂಸನೂರಮಠ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಮಾರ್ಗವದು. ಮುಂದೆ ಎನ್.ಜಿ.ಮಹದೇವಪ್ಪ, ಜಚನಿ ಮೊದಲಾದವರು ಇದೇ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿದರು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಭೂಸನೂರಮಠರ 'ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ'ಯ ಪರಾಮರ್ಶೆಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಭೂಸನೂರಮಠರ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾರ್ಗ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ದರ್ಶನ(ಪರ್ಸನಲ್ ಫಿಲಾಸಫಿ)ವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೆ ಹಾ.ಮಾ.ನಾಯಕರು:

> *"ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಕೃತಿ? ಇದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಇದು ಒಂದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ದರ್ಶನ (ಪರ್ಸನಲ್ ಫಿಲಾಸಫಿ) ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಗ್ರಂಥದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದರ್ಶನದ ಮೂಲ ಎಳೆಗಳು ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯವು. ಅವನ್ನು ಹೆಣೆದಿರುವ ರೀತಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅದ್ದಿರುವ*

ಬಣ್ಣ ಭೂಸನೂರಮಠರವು. ನಾನಾ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಬಂದಿರುವಂಥವು. ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ, ವೀರಶೈವ ವಿಚಾರಧಾರೆ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪರಾಮರ್ಶೆಯ ದರ್ಶನವನ್ನು ನೋಡ ಹೊರಟವನಿಗೆ ನಿರಾಶೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಈ ಸೀಮಿತಗಳ ಆಚೆಗೂ ಹರಡಿದೆ''

(ನವೆಂಬರ್ ೧೭, ೧೯೬೯, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಲ್ಲಾಪ, ಕನ್ನಡಪ್ರಭ)[೩]

ಭೂಸನೂರಮಠರ 'ಪರಾಮರ್ಶೆ' ಅಪಾರ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ, ಅನನ್ಯ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಷ್ಟೇ ಸಿದ್ಧಿಸಬಹುದಾದ ಗ್ರಂಥ. ಆದರೆ ಪರಾಮರ್ಶೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಭೂಸನೂರಮಠರ ಬಣ್ಣ ಕಾಣಿಸದೆ ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯರ ಬಣ್ಣವೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹಾಮಾನಾ ಗಮನಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಮಾನಾರ ಈ ನಿಲುವನ್ನೇ ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬಹುಶಃ ಪರಾಮರ್ಶೆಗೂ ಮುನ್ನ, ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಾದರಿಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ: ''ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ ಹೇಗೆ ಶುದ್ಧವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಶುದ್ಧವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗ್ರಂಥವೂ ಅಲ್ಲ''. ಅವರು ಪರಾಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಗಳ ತಾತ್ವಿಕ ತಿರುಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವ ಗದ್ಯಾವತಾರ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[೪]

ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಾಯ (ಇಂದಿನ ನಾಳೆ) ವನ್ನು ಅವರು ಋಗ್ವೇದ ಮಂತ್ರ ಹಾಗೂ ಉಪನಿಷತ್ಕಥೆಗಳೊಡನೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ.[೫] ಈ ಬಗೆಯ ಆರಂಭವೇ, ವೇದ ಆಗಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ ಸಂದೇಹಿಸಿದ ವಚನಕಾರರ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕತೆ ಲೇಖಕರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಅನುಭಾವವನ್ನು, ಅದರ ಸುತ್ತಣ ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡು (ಸ್ಕೆಪ್ಟಿಕಲ್ ಆಗಿ) ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಸಮಸ್ಯೀಕರಿಸಿದಾಗ ಅದೊಂದು ತತ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವದ ವಚನಗಳು ತತ್ವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕ್ರಮವೇ ಹೀಗೆ. ಅನುಭಾವದ ಉಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ತತ್ವೀಕರಿಸುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮ ಎಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಹತ್ವದ ಪಠ್ಯವಾಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಭೂಸನೂರಮಠರ – ಅವರ ಅಪಾರ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ, ಅನನ್ಯ ಶ್ರದ್ಧೆ, ವಿಶೇಷ ಶ್ರಮವನ್ನೊಳಗೊಂಡ – ಅವರ ಬರವಣಿಗೆ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ವಾಚಿಕೆಯೋ ಕೈಪಿಡಿಯೋ ಆಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ, ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಬಯಸುವವರಿಗೆ ಒಂದು ದೀಪಿಕೆಯಂತೆ ಈ ಪುಸ್ತಕ ಸಹಾಯ ಮಾಡೀತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರ ಉದಾತ್ತವೆನ್ನಬಹುದಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಭಕ್ತಿಯ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಪರ್ಸನಲ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ.

"ಭೂಸನೂರಮಠರ ಪರಾಮರ್ಶೆ ಕೇವಲ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭೂಸನೂರಮಠರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತತ್ವಪ್ರಣಾಲಿಯನ್ನೂ ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಾಗಿ ಭೂಸನೂರಮಠರು ಶಿವಶರಣರ ತತ್ವಚಿಂತನೆಗೆ ಅಕ್ಷರಶಃ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮೂರ್ತವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ...ಮೂಲದ ವಚನಗಳಿಗೆ ಭೂಸನೂರಮಠರ ವಿವರಣೆ ಹೃದಯವೇದ್ಯವಾದ ಆಕಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೂಸನೂರಮಠರು ವಚನಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸದೆ - ಕೆಲವು ಕಡೆಗಂತೂ ಅವುಗಳಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವಕೊಟ್ಟು ವಚನಗಳ ರಹಸ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ".

–ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ,[೭]

ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಪರಾಮರ್ಶೆಯನ್ನು ತಿಲಕರ ಗೀತಾರಹಸ್ಯ, ಅರವಿಂದರ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.[೮]

ಧರ್ಮಗ್ರಂಥಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಜನ್ಮನೀಡುತ್ತವೆ. ಅಥವ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಜನಿಸುತ್ತವೆ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದಿಗೂ ವಿಮರ್ಶಾಮೂಲವಾದುದು. ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಪರಿಷ್ಕಾರಗೊಂಡು ತತ್ವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬರುಬರುತ್ತ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸುವ, ಆಚಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಂಹಿತೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಭೂಸನೂರಮಠರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಶೈಲಿಗಳೇ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. 'ಕರ್ಪೂರದ ಗಿರಿಯ ಕಿಚ್ಚು ಹಿಡಿದರೆ..' ಎಂಬ ಅಲ್ಲಮನ ಶಕ್ತಿಶಾಲೀ ವಚನವನ್ನು ಸಿದ್ಧರಾಮನ ದೇಗುಲ ನಿರ್ಮಾಣದ ನಿರರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಬಳಸುವಾಗ ಎಲ್ಲೋ ಆ ವಚನದ ಹಲ್ಲು ಉಗುರುಗಳೇ ಮೊಂಡಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ನವೋದಯದ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ - ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸುಜನಾ, ಪ್ರಭುಶಂಕರ, ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲಿ - ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಹೇರಳವಾದ ಬೆಡಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇವರು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಗಿಂತ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಲಿದಂತಿದೆ. ನವೋದಯ ಚಿಂತಕರ ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಈಗಾಗಲೇ ಪರಿಚಿತ ಹಾಗೂ ಸಮಾಲೋಚಿತ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನಿಲ್ಲಿ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ಪರಿಶೀಲನೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ, ಅಲ್ಲಮನ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಸಬಗೆಯ ಶಿಸ್ತುಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಶೋಧಿಸಲೆತ್ನಿಸಿರುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಚಿಂತಕ ಡಾ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್.

* * * *

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ' ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುವ ಕನ್ನಡದ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅವರಿಗೆ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಕನ್ನಡ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯದ ಹಲವು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

> *"ಕನ್ನಡದ ಒಂದು ಮನಸ್ಸು ಐರೋಪ್ಯ ಪ್ರಣೀತವಾದ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ಮೂಲಕ ಮೀರಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಎದುರಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಕೃತಿ.."*

ಎಂಬ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಹಿನ್ನುಡಿಯ ಮಾತುಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಲೇಖಕರು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮೂರು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ – ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆಲೆ, ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯದ ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಜಾನಪದೀಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ – ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತ ಶೈವದರ್ಶನಗಳ ದ್ವೈತ ಸಂವೇದನೆ ಹಾಗೂ ಅದ್ವೈತ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಅವರು ಹರಿಹರ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮರನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹರಿಹರ ಅಲ್ಲಮರು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಡುವ ಜಗತ್ತುಗಳಲ್ಲಿನ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಡುವ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅತೀವ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯುಳ್ಳದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆ ಎಂದರೆ, ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹರಳುಗೊಳಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಡಿ.ಆರ್. ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಹರಿಹರ–ಅಲ್ಲಮರನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತ ಅವರು *'ಪ್ರಭುವಿನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹರಿಹರನದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯ..'(ಪುಟ ೩೯)* ಎಂಬ ದುಡುಕಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಭಕ್ತಿತೀವ್ರತೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ (ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಗುಹೇಶ್ವರತತ್ವ, ಭಾಗ ೨, ಅಧ್ಯಾಯ ೧). ಅಲ್ಲಮ–ಹರಿಹರರ ಜಗತ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಅಪಾರವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವರಿಬ್ಬರ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯವುಂಟೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗದು. ಆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪ – ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಭಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ – ಏಕರೂಪದ್ದಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಶೋಧನೆಗೆ ಅಲ್ಲಮನೇ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಅವಕಾಶ ನೀಡುತ್ತಾನೆ.

ಡಿ.ಆರ್. ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನದ ಇನ್ನೊಂದು ದಾರಿತಪ್ಪಿಸುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನು ವಿಭಜಿತ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲೆಳಸುವುದು. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಶೈವದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ

ಕಾಣಿಸುವ ಅನುಭಾವದ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಅನುಭಾವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದೆನ್ನುವುದು ಲೇಖಕರ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರು ಅನುಭಾವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು 'ಶೈವ ಅನುಭಾವ', 'ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಅನುಭಾವ', 'ಬೌದ್ಧ ಅನುಭಾವ' ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ (ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದ ನಿಲುವುಗಳು ಅನುಭಾವವನ್ನು ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಜಿಸುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿರಬಹುದಲ್ಲದೆ ಅದರ ಆಂತರ್ಯದ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಹಿಂದೂ, ಇಸ್ಲಾಂ, ಬೌದ್ಧ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಮಾನವೀಯತೆಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲು ಹೇಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಇದೂ ಅಂತೆಯೇ). ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಉನ್ನತವಾದ ಅಥವ ತೆಳುವಾದ ಅನುಭಾವ ಎಂಬ ಬಗೆಯ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯಕ್ಕೂ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ:

> *"..ಬೆರಗು ಎಂದರೆ ವಿಸ್ಮಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಧುರ ರೂಪ. ಅದರಲ್ಲೂ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ 'ಲೀಲೆ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ನೋಡಿ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಪು.ತಿ.ನ.ರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಬೆರಗ'ನ್ನು ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನೆನೆಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು"(ಪುಟ ೩೩).*

ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗಣ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದುದು ಎಂದು ಲೇಖಕರು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ದೈವಬೊಂಬೆ, ಪೂಜೆ ಆಟ, ಭಕ್ತಿಸೋಜಿಗ' ಎಂಬ ಪು.ತಿ.ನ.ರ ಕಠೋರವಲ್ಲದ ಬಂಡಾಯ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಲೇಖಕರು 'ವಿಸ್ಮಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಧುರರೂಪ' (ಪುಟ ೩೩) ಎಂದಷ್ಟೇ ಕರೆದರೆ, ಬಂಡಾಯ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲವೆಂದೆ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

* * * *

ಒಂದು ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯ ಪ್ರಭುವನ್ನು ಹಾಗೂ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಸಮಾಧಾನದಿಂದ ಡಿ.ಆರ್.ರ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಬೀರ್, ಭೀಮಾಬೋಯಿ, ಸರಹಪಾದ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಈ ಅಸಮಾಧಾನವನ್ನು 'ಬಹುಜನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿ ಮಹಾಜನ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಭಾಷಾಂತರವಾದಾಗ ಹುಟ್ಟುವ ಸಮಸ್ಯೆ' (ಪುಟ ೧೦) ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಬಹುಪಾಲು ಅನುಭಾವದ ಉಕ್ತಿಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಯೆ ಮಹಾಜನದ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಆದರೂ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಮಹಾಜನರ ಬಗೆಗೆ ಹಾಗೆಯೆ ಬಹುಜನರ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ತಳೆದಿದ್ದ ಧೋರಣೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದ್ದಾಗಿದೆ. 'ಅನ್ಯಸಂಗವಿಲ್ಲಾಗಿ ಬೇರೆ ಮತ್ತೊಂದ ವಿವರಿಸಲಿಲ್ಲಯ್ಯ' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುವ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ದೇಸೀ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು

ಸಂಪ್ರದಾಯದೆದುರು ಒಂದು ದಾರ್ಶನಿಕ ಚಳುವಳಿಗೆ ಸನ್ನದ್ಧನಾಗುವ ತವಕವಿದ್ದಿರಬಲ್ಲುದೆ? ಭೀಮಾಬೋಯಿ, ಸರಹಪಾದ ಮೊದಲಾದ ಉತ್ತರಾಪಥದ ದೇಸೀ ಅನುಭಾವಿಗಳಿಗೆ ಆ ಬಗೆಯ ತವಕವಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂದರೆ ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ, ಬಸವಣ್ಣನಿಗೂ ಒಂದು ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆ ಬಗೆಯ ತವಕವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರೊಡನೆ ಅಲ್ಲಮನನ್ನೂ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗದು.

'ಸಂಕಲನಾನುಸಂಧಾನ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಡಿ ಲೇಖಕರು ''ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೂಲಮಾತೃಕೆಯ ಜೀರ್ಣಾಗ್ನಿಯೊಳಗಡೆಗೆ ದೇಸೀ ಚಳವಳಿಗಳು ಕರಗಿಹೋಗುತ್ತವೆ...ಇದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಮೂಲ ನಿಯಮ ಎಂದರೂ ನಡೆದೀತು'' (ಪುಟ ೮) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸಹ ಅನುಭಾವದ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಂಬಲಾಗದೆ ಹೋದಾಗ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಜೀರ್ಣಾಗ್ನಿಯೊಳಗಡೆ ಮೂಲಮಾತೃಕೆಗಳು ದೇಸೀ ಚಳವಳಿಗಳನ್ನು ಕರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುವುದೇನೋ ನಿಜ. ಮತ್ತು ಒಂದು ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಆ ಬಗೆಯ ಯತ್ನದಿಂದ ಮೂಲಮಾತೃಕೆಗಳು ತನಗೇ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಗೂ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮ, ಕಬೀರ, ಶರೀಫರಂತಹ ಅನುಭಾವಿಗಳ ದೇಸೀ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಜೀರ್ಣಾಗ್ನಿಯೊಳಗೆ ಕರಗಿಸಿಬಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂಲಮಾತೃಕೆಗಳು ಎಂದಾದರೂ ಸಫಲವಾಗಿವೆಯೆ? ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ 'ಸಂಕಲನಾನುಸಂಧಾನ' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯಡಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಿರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಮೂಲಮಾತೃಕೆಯಲ್ಲಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸರಿಯಾಗಿದೆ (ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯಲ್ಲಾಗುವ ಈ ಬಗೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಮಹತ್ವ ನೀಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ). ಆದರೆ 'ದೇಸೀ ದಂಗೆಯು ಕರಗಿಹೋಗುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಕೊನೆಗೂ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಗಳಂತಹ (ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧವೂ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಗಳನ್ನನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಕಲನವೇ ಆಗಿದೆ) ಕೃತಿಯಿಂದ ಆಚೆಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕಲನಾನುಸಂಧಾನವೆಂಬುದು ದೇಸೀ ಪ್ರತಿಭೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗದ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಮೂಲಮಾತೃಕೆ ಮಾತ್ರ ನಡೆಸುವ ಅನುಸಂಧಾನದ ಕುರಿತ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಶಾಬ್ದಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮೂಲಮಾತೃಕೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಉದಾರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವನಾದರೂ ಅದನ್ನು ಮೂಲಮಾತೃಕೆಯೊಡನೆ ಅಲ್ಲಮ ನಡೆಸುವ ಅನುಸಂಧಾನ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗದು.

''ಮೂಲಮಾತೃಕೆ ವಿಕಾರಗೊಂಡಿದೆ, ಶಿಥಿಲಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ಅನುಭವದ ಕಾರಣ ದಂಗೆ ಅದರ ಒಡಲೊಳಗಿಂದಲೇ ಚಿಮ್ಮುತ್ತದೆ''(ಪುಟ ೮) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕಬೀರ ಅಲ್ಲಮ ಮೊದಲಾದ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅನ್ಯಾಶ್ರಯ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರತಿಭೆಗಳು ಮೂಲಮಾತೃಕೆಗಳಿಗೆ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿ ಹೊರಗಡೆಯೆ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಪ್ರತಿಭೆಗಳ ಹುಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಕೇವಲ ಆ ಮೂಲಮಾತೃಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಏಳಲಾಗುವ ದಂಗೆ ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ ಆ ಪ್ರತಿಭೆಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಸೀಮಿತವಾಗಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನಂತಹ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಪ್ರತಿಭೆಯು ಪರಿಷ್ಕರಣೆ,

ಸುಧಾರಣೆ, ದಂಗೆ, ಅನುಸಂಧಾನ ಮೊದಲಾದ ಇಲ್ಲಿನ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಓಂದೆಯೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆ ಅರಿವನ್ನು ನಮ್ಮ ಇಲ್ಲಿನ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯ ಮಾತು. ಭಾರತದ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಅನನ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆಗಳು ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವಾಗ ಡಿ.ಆರ್. ಅವರು "ಈ ಪ್ರತಿಭೆಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ಜೇರ್ಣಾಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ತಾನೂ ಕರಗಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ನಿಯಮ"(ಪುಟ ೮) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತ ತಮ್ಮ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಲು ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಅನುಭಾವಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು.

* * * *

ಶಬ್ದವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಮಾನಿಸುವ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಭರತನ ರಸಸೂತ್ರದೊಡನೆ ತಗಾದೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯುವ (ಪುಟ ೫೪) ಉತ್ಸಾಹ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಡಿ.ಆರ್. ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದು

> *"...ದೈವದ ಅಥವ ಶೂನ್ಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನದ ಚಿಂತಕರು ಕವಿಗಳು ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಭು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಎತ್ತುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಸಮಕಾಲೀನರ ಜೊತೆಗೆಯೆ ಹೋಲಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ರಭು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಕರಾರು ಎತ್ತುತ್ತಿದ್ದಾನೆ" (ಪುಟ ೫೫)*

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯೊಡನೆ ಕಾಳಗಕ್ಕೆ ನಿಲಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಮಾಡಲು ಸ್ವತಃ ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೂ ಅವಕಾಶವನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಕಾಳಗದ ಸೋಲು ಗೆಲುವನ್ನು ನಾವೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ, ಆ ತೀರ್ಮಾನದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲೆತ್ನಿಸುವುದರಿಂದ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೂ ಆಗದು. ಬದಲಿಗೆ ಅಲ್ಲಮನಿಂದ ಪೋಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೇ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅವನ ವಚನಗಳಿಂದಲೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಹತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವನಿಂದ ರೂಪ ಪಡೆದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಜೀವಂತವಾದುದೆನಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಮರುಗಳಿಗೆಯೇ ಅವನಿಂದ ಭಗ್ನವಾಗುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಂತೆಯೇ ತೀವ್ರವಾದ ಭಕ್ತಿನಿವೇದನೆ ಗೈಯ್ಯಬಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮ ಭರತನ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಉತ್ಕಟ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದರೆ ಇದನ್ನು ನಂಬಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಡಿ.ಆರ್. "ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ದೈವಾನುಭವವನ್ನು ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ" (ಪುಟ ೫೫) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಪದವನರ್ಪಿಸ ಬಹುದಲ್ಲದೆ ಪದಾರ್ಥವನರ್ಪಿಸಬಾರದು' ಎಂಬ ಬಗೆಯ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ

ಮಾರ್ಗದ, ವಿಧಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿವಾದವನ್ನು ಹೂಡುವ ಆತುರವನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿದು ಡಿ.ಆರ್. ಸಾಧಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗಬಹುದು.

ಬದುಕಿನ ಕರಾಳ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಕಂಡ ಭಯಭೀತ ಮನಸ್ಸು ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನನ್ನು ಸಂಯಮದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಯಮದಲ್ಲೆ ರಸನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಿರಬಹುದು, ಅದರಲ್ಲೆ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಸತ್ಯದ ಪ್ರತಿಫಲನವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ರೂಪಕ ಮುಂದೆ ನಿರಸನವಾಗತಕ್ಕದ್ದು ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೇ ನಿರರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ರೂಪಕಗಳು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲ, ಅವನಲ್ಲಿ ಆ ರೂಪಕಗಳ ನಿರಚನೆಯಿದೆ, ಆ ರೂಪಕಗಳ ಸಾವಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕವಿಯಲ್ಲ. ಅವನು ರೂಪಕಗಳ ರಚನೆಯನ್ನು ಧ್ವಂಸಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ರಸತತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ನಿಂತಿರುವವನಲ್ಲ, ಅವನದು ಇನ್ನೊಂದು ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಅಲ್ಲ, ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಅದು ಹೊಸ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುವ, ಸಂವಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಒಂದು ಸಿದ್ಧತೆಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದರರ್ಥ ಅವನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂದೇನಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಎಲ್ಲ ಕಾಣ್ಕೆ, ಕಟ್ಟುವಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅವನು ಉದಾರವಾಗಿಯೆ ನೆರವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೊಸತನ್ನು ಕಾಣುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಇದುವೆ ಮೊದಲ ಹಾಗೂ ಸರಿಯಾದ ಹೆಜ್ಜೆಯೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕೆಂಬ ನಮ್ಮ ಹಟವೇ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಭಯಗ್ರಸ್ಥನಾದವನ ಭಯವನ್ನು ವಿಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿರಿಸಿ ಇನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಾಗುವುದಲ್ಲದೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೂ ಆಗದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಯಾವ ವಚನವೂ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲ, ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲೇಬೇಕೆಂದರೆ ಅವು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಕಾವ್ಯದ ವೈಫಲ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಮರುಗದೆ ವ್ಯಂಗ್ಯಮಾಡುವ ವಕ್ತವ್ಯಗಳು.

ಈ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೆ ಒಂದು ಅಕಡೆಮಿಕ್ ಚಟುವಟಿಕೆ (ಅಂದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ) ಬೆಳೆಯುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ಅಂತಹ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಅವಕಾಶ ನೀಡಿಯೂ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಆ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆನ್ನುವುದು. 'ಕಂಗಳ ಕರುಳ ಕೊಯ್ವ', 'ಮನದ ತಿರುಳ ಹುರಿಯುವ' ಅತಾರ್ಕಿಕ ಅಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಹಸಗಳೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾದೀತು. ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ತಾನು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಹಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆನೆಂಬ ವಿನಯವಿದೆ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಸತ್ಯ ತನ್ನ ಸ್ವತ್ತಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಿದೆ (ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸತ್ಯ ಯಾವೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಸ್ವತ್ತೂ ಆಗಲಾರದು). ಹೀಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ಈಗಾಗಲೇ ಕಾವ್ಯವಿವೇಚನೆಗೆ ನಿಷ್ಫಲವಾದುದೆಂದು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ (ಅಕಾಡೆಮಿಶಿಯನ್)ಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ:

> *"ಶೈವಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಾದರೆ, ಅಲ್ಲಮ ತೀವ್ರ ನಿಮೀಲನ ಮಾರ್ಗದ ಕವಿ. ಇಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳು, ಭಿನ್ನಸ್ಥಿತಿಗಳು ಅಳಿಸಿಹೋಗಿ ತೀವ್ರ ನಿಮೀಲನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯ ವಾಸ್ತವಗಳೂ ಕವಿಯ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಘನೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಬೆರೆತುಹೋಗಿ ಒಂದೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇದೊಂದು ವಿಸ್ಮಯಕಾರೀ ವೈರುಧ್ಯವೇ ಸರಿ".(ಪುಟ ೩೯)*

ಅಲ್ಲಮ ಈ ವಿಸ್ಮಯಕಾರೀ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಏಕೆ ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ? ಹಾಗೆ ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಅವನ ಕಾಣ್ಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎನ್ನುವ ಡಿ.ಆರ್. ಅವರ ತೀವ್ರಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ, ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅವರ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ತುಡಿತಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ನಿರಾಶೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಳನೋಟದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅವರು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನೊಡನೆ ಕಟ್ಟುವ ಸನ್ನಾಹದ ಸಿದ್ಧತೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

> ಅನಾದಿಶರಣನ ಹೃತ್ಕಮಲ ಮಧ್ಯದ
> ತೇಜೋಮಯವನೇನೆಂದುಪಮಿಸುವೆನಯ್ಯಾ?
> ಜಲವೆ ಪಾದಶಿಲೆ, ಘನ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡವೆ ಶಿವಾಲಯ,
> ಪೃಥ್ವಿಯೆ ಪಿಂಡಿಗೆ, ಆಕಾಶವೆ ಲಿಂಗ,
> ಸಪ್ತಸಮುದ್ರಂಗಳೆ ಪಂಚಾಮೃತ, ಮೇಘವೆ ಅಗ್ಘವಣಿಯ ಬಿಂದಿಗೆ,
> ಮಳೆಗಾಲವೆ ಮಜ್ಜನ, ಚಂದ್ರಮನೆ ನೊಸಲಗಂಧ, ನಕ್ಷತವೆ ಅಕ್ಷತೆ,
> ತರುಮರಾದಿಗಳೆ ಪತ್ರೆಪುಷ್ಪ, ಮೊಳಗೆ ಪಂಚಮಹಾವಾದ್ಯ...
> (೭೧೧)

ಎಂಬ ವಚನವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಚನದ ಪೂರ್ಣಪಾಠವನ್ನು ನೀಡದೇ ಅರ್ಧಭಾಗವನ್ನೇ ಏಕೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ, ಇರಲಿ.

> *"ಪ್ರಭುವಿನ ಈ ರಹಸ್ಯದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಈ ಪ್ರತಿಮಾವಳಿ ಕೂಡ ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವದ ಮೂಲಧಾರೆಗಳಿಂದಲೇ ಬಂದದ್ದು. ಈ ರೀತಿಯ ದರ್ಶನ ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವದ ಸ್ಪಂದಶಾಖೆಯಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಅನೇಕ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಭೌತಿಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಏನಿದ್ದರೂ ವಿಜ್ಞಾನದೇಹದ ವಿಜೃಂಭಕಗಳು. ಇದು ಕ್ಷೇಮರಾಜನ ನಿಲುವು. ಹೃತ್ಕಮಲವೇ ಮಹಾಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಪೀಠ. ಸ್ವತಃ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಿಗೂ ಈ ದಾರ್ಶನಿಕ ಧಾರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ಆನಂದಭೈರವ, ಆನಂದಭೈರವಿಯರ ಸಂಭೋಗಸ್ಥಿತಿ. ಅಲ್ಲಮ ಈ ಸಂಭೋಗಕೇಂದ್ರಿತ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದಂತೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿ ಆ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ... "* (ಪುಟ ೪೨–೪೩)

ಎಂದು ತಮ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಸಿದ್ಧದಾರಿಯೊಂದನ್ನು ತೋರಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಅವರ ತೀವ್ರಜಿಜ್ಞಾಸೆ ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಪ್ರಮೇಯಸಾಧನೆಗಾಗಿ ನಷ್ಟವಾಯಿತೆಂಬ ಖೇದ ನಮಗುಂಟಾಗುವುದಾದರೂ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಳೆಯುವುದು ಉದ್ಧಟತನವಾದೀತು. ಆದರೆ ಆ ಪ್ರಮೇಯಸಾಧನೆಗಾಗಿ ಅವರು ಬಳಸುವ ಮಾರ್ಗಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಅಸಮಾಧಾನವಂತೂ ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಮಾರ್ಗ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಇನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸ ಬಯಸುವ ಸಹೃದಯನ ಭಾವಯತ್ರೀ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಕ್ಷಮತೆಯನ್ನೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವಜ್ಞೆಗೈಯ್ಯುತ್ತದೆ. ''ಪ್ರಭುವಿನ ಈ ರಹಸ್ಯದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಈ ಪ್ರತಿಮಾವಳಿ ಕೂಡ ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವದ ಮೂಲಧಾರೆಗಳಿಂದಲೇ ಬಂದದ್ದು'' ಎಂಬ ಅವರ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮಾತುಗಳು ಈ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಅವರು ಸಹೃದಯನನ್ನು ಎಲ್ಲೋ ಅವಜ್ಞೆಗೈಯುತ್ತಿರಬಹುದೆಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ವಚನದಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಮಾವಳಿಗಳು ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವದ ಸ್ಪಂದಶಾಖೆ ಹಾಗೂ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಆಭಾರಿಯಾದದ್ದು ಅಥವ ಸಮ್ಮತಿ ಸೂಚಿಸುವಂತಹುದು ಎಂಬಂತೆ ಲೇಖಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

> *''ಭೌತಿಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಏನಿದ್ದರೂ ವಿಜ್ಞಾನದೇಹದ ವಿಜೃಂಭಕಗಳು. ಇದು ಕ್ಷೇಮರಾಜನ ನಿಲುವು. ಹೃತ್ಕಮಲವೇ ಮಹಾಪ್ರಮಾತೃವಿನ ಪೀಠ. ಸ್ವತಃ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಿಗೂ ಈ ದಾರ್ಶನಿಕ ಧಾರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇದೆ...ನಿಸರ್ಗದ ವಿಜೃಂಭಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಶಿವನ ಆತ್ಮಾನಂದದ ಘೋಷಣೆ''.*(ಪುಟ ೪೩)

ಮೇಲಿನ ಅಪೂರ್ಣ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ, ಜಲ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಿಂದ ಶಿವನಿಗೆ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ನಿಹಿತವಾದ ಶಿವಭಾವವನ್ನೊಪ್ಪುವ ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವಧಾರೆಗಳು ಆ ಬಗೆಯ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮ 'ಲೋಕದೊಳಗಣ ಲಿಂಗ'ವನ್ನೊಪ್ಪಲಾರ. ಅವನು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು, 'ಅಪ್ಪುವನು ಅಗ್ನಿಯನು ಪಾಕಕ್ಕೆ ತಂದು ಅಟ್ಟುಂಬ' ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ನಿಹಿತವಾದ ಶಿವಭಾವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಎಂಬ ನಂಬುಗೆಯೇ ಪರ್ಯಾಪ್ತ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವಚನದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಿರಿದುಗೈಯುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ಆ ದೀರ್ಘವಾದ ವಚನದ ಕಡೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಎಲೆ, ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದ್ದ ಬಳಿಕ ಮಜ್ಜನಕ್ಕೆರೆವ ಠಾವಾವುದೈ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ?' ಎಂದು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಾತುಗಳು ಡಿ.ಆರ್. ನಿರೂಪಿಸಿದ, ಅವರು ಆ ವಚನದ ನೆರವಿನಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೆ ಭೇದಿಸುವಂತಹುದು. ಬಹುಶಃ ಈ ಅನರ್ಥದ ಮುನ್ಸೂಚನೆಯಿದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಆ ವಚನದ ಪೂರ್ಣಪಾಠವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಕೈಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆನಿಸುತ್ತದೆ.

"ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದೂ ಶಿವತ್ವದಲ್ಲಿನ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ" (ಪುಟ ೪೩). ಶಿವಭಾವದಲ್ಲಿನ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವದ ಧಾರೆಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನೂ ಒಪ್ಪುವನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಥವ ಬೇರೆಡೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಸೂಚನೆಯಿಲ್ಲ (ಅಂತಹ ಆನಂದವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದನ್ನು ತೃಷ್ಣೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವೆಂದು ಕರೆದು, ಅದನ್ನು 'ತುರೀಯದ ತವಕ' ಎಂದು ಗೇಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಈ ಪ್ರಬಂಧ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಮರ್ಪಕವಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅವನ ವಚನಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹಲಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅರ್ಥಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆ, ಜಿಜ್ಞಾಸುವನ್ನು ಒಂದು ಏಕಾಕೀ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಅಲ್ಲಮನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬೋಧೆ ಹಾಗು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಸಹೃದಯನ ಭಾವಯತ್ರೀ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಅವಕಾಶಗಳು ಉಳಿಯುತ್ತವೆ[2] 'ಅವರ ಸುಟ್ಟ ರುದ್ರಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನಾ ನಿಮ್ಮನರಸುವೆ ಗುಹೇಶ್ವರ' ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳಿಂದ ಕೊನೆಯಾಗುವ ಅಲ್ಲಮನ ಒಂದು ಸರಳವಾದ ವಚನವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತ ಡಿ.ಆರ್. ಕಾಶ್ಮೀರಶೈವ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ರುದ್ರಭೂಮಿಯ ತತ್ವ-ಪ್ರತೀಕದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಬಹುದೀರ್ಘ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ (ಪುಟ ೯೫–೯೮). ಇದು ಕೌಳತಾಂತ್ರಿಕತೆಗೆ ಅಲ್ಲಮ ನೀಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯಾಸ ಪಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆನ್ನುವುದು ಎಂತಹ ಓದುಗನಿಗೂ ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ.

ಖ್ಯಾತ ರಂಗವಿಮರ್ಶಕ ಶೋಮಿತ್ ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ಒಂದು ರಂಗಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ, "ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ನಾಟಕಗಳ ಯಶಸ್ವಿಯಾದ ರಂಗಪ್ರಯೋಗ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಂತಹ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ನಿರ್ದೇಶನ, ನಟನೆ, ವಿನ್ಯಾಸ ಸಂಗೀತಗಳೂ ಸಹ ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಮುಂದೆ ಮಂಕಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಅವನ ನಾಟಕಗಳ ಕೆಟ್ಟ ಪ್ರಯೋಗವೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಭೆಯೇ ಎಂತಹ ಕೆಟ್ಟ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನೂ ವೈಫಲ್ಯದಿಂದ ಪಾರುಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ". ಈ ಮಾತು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಟ ಕವಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯಲಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲೂ, ಅದು ಸಾಧಾರಣ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿರಲಿ ಅಥವ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದುದಾಗಿರಲಿ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಕತೆ, ಕವನ ನಾಟಕ ಯಾವುದೇ ಇರಲಿ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅದು ಹೇಗೋ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆಯೇ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅಂತಹ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಒಂದು ಅಗೋಚರ ಚೈತನ್ಯ ನೀಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

> *"ಕವನವೊಂದು ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ವವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಹೋಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಇದ್ದರೆ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ದರ್ಶನದ ಇತಿಹಾಸವೂ ಬರಡಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂಬ ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯೆ ಕಾವ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾದ ನನಗೆ ಕವಿ-ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಭುವಿನ ಬಗ್ಗೆ*

---

[2] ನೋಡಿ: ಅಲ್ಲಮನ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ, ಭಾಗ ೪, ಅಧ್ಯಾಯ ೧, ಪುಟ ೭೩

ಬರೆಯುವ ಧೈರ್ಯ ನೀಡಿದೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ನಾನಿಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ''(ಪುಟ ೧೨)

ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಈ ಕೃತಿ ಈ ಹಿಂದೆಯೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಅಪಾರ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರೆನ್ನುವಂತೆ ''ಐರೋಪ್ಯ ಪ್ರಣೀತವಾದ ಆಧುನೀಕತೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಒಂದು ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಮನಸ್ಸು ಅಲ್ಲಮನ ನೆರವಿನಿಂದ ಮೀರುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ''. ಅವರ ಅಪಾರವಾದ ವಿದ್ವತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಳನೋಟ ಹಾಗೂ ತೀಕ್ಷ್ಣ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿದ್ದು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಹಿಂದೆಂದೂ ಕಾಣದ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಅಗತ್ಯ ಪರಿಕರಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತ ಅದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸುವ ಸ್ಥಲಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದೇ ಆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ದಾರಿತಪ್ಪಿ, ಒಳನೋಟಗಳು ಮಂಕಾಗಿ ತೀಕ್ಷ್ಣ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳು ಅಸಂಗತವಾಯಿತೆಂಬಂತೆ ಓದುಗನಿಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕರು ಎಷ್ಟೇ ಶ್ರಮಿಸಿದರೂ ಅಲ್ಲಮನೆಂಬ ಪರುಷದ ಪುತ್ಥಳಿಯ ಮೇಲೆ ಕಬ್ಬಿಣದ ಆಭರಣಗಳು ನೋಡುಗರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರಿಸದಂತಾಗಿದೆ. ಬದಲಿಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆಯೊಂದೇ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಲೇಖಕರ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸರಿದಾರಿಯನ್ನೂ, ಒಳನೋಟಕ್ಕೆ ಹೊಸಬೆಳಕನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸಮರ್ಪಕತೆಯನ್ನೂ ಪುನಃ ತಂದುಕೊಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಡಿ. ಆರ್. ಆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಧ್ಯದಲ್ಲೇ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸಿರುವುದು ಎಂದು ಖ್ಯಾತ ಅಧ್ಯಾಪಕರೂ, ಚಿಂತಕರೂ ಆದ ಕಿರಂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್‌ರ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. Varieties of Religious Experience, William James, The Modern Library, New York, 1929, pp 50
೨. ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ: ಪರಾಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪ್ರಕಾಶಕರು: ರಾವೂರು ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಮಠ, ಆದವಾಸಿ, ೧೯೭೩, ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜರ ಲೇಖನ: ವಚನ ವಿನ್ಯಾಸ, ೧೯೯೩
೩. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಲ್ಲಾಪ, ಕನ್ನಡಪ್ರಭ, ನವೆಂಬರ್ ೧೭, ೧೯೬೯
೪. ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ: ಪರಾಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪ್ರಕಾಶಕರು: ರಾವೂರು ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಮಠ, ಆದವಾಸಿ, ೧೯೭೩, ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಪರಾಮರ್ಶೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎಂಬ ಲೇಖನ.
೫. ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯು ಪರಾಮರ್ಶೆ, ಪ್ರೊ.ಸಂ.ಶಿ. ಭೂಸನೂರಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೫, ಪುಟ ೧
೬. ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ: ಪರಾಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪ್ರಕಾಶಕರು: ರಾವೂರು ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಮಠ, ಆದವಾನಿ, ೧೯೭೩, ಈ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಪರಾಮರ್ಶೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎಂಬ ಲೇಖನ.
೭. ಅದೇ..
೮. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಲ್ಲಾಪ, ಕನ್ನಡಪ್ರಭ, ನವೆಂಬರ್ ೧೭, ೧೯೬೯
೯. ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೊಂದಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು.

ಭಾಗ-೨: ಮತ ಮೀಮಾಂಸೆ

- ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದು ಮೀರಿದ ಘನವು : ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಗುಹೇಶ್ವರ ತತ್ವ

- ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದು ಮೀರಿದ ಘನವು : ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಗುಹೇಶ್ವರ ತತ್ವ

೧. ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದು ಮೀರಿದ ಘನವು

(ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರ ತತ್ವ)

{ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳ ಅಂಕಿತವೆಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಅವನು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಒಂದು ರೂಪಕದಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮ ಪಂಚಭೂತಗಳ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಾಯಶಃ ಗುಹೇಶ್ವರನ ಕಲ್ಪನೆ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಪಂಚಭೂತಾತ್ಮಕವಾದ ಈ ಲೋಕಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನನಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಗುಹೇಶ್ವರನು ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಭಾವಕ್ಕೂ ಬದ್ಧನಾದವನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಭಾವಸಂಬಂಧಿಯಾದುದು. ಈ ಭಾವದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು 'ಕಂಗಳ ಕರುಳು', 'ಕಂಗಳ ಹಸಿವ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. ನೀಷೆಯ ಝರತುಷ್ಟ್ರ ದೇವರ ಸಾವನ್ನು ತಿಳಿದು ಹಿಗ್ಗುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮ ಹಿಗ್ಗಲಾರ. ಅವನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು? ಅದು ಅವನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಬಗೆಯ ಕಥನ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಯಥಾರ್ಥವನ್ನರಿಯದ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ಕೈಗೆ ಗುಹೇಶ್ವರ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಅವನ ಮರಣ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳೂ ಅನಾವರಣವಾಗುತ್ತವೆ: ಗುಹೇಶ್ವರನನರಿಯದೆ ರಣಭೂಮಿಗಳುಲಿದವು}.

ತನು ಒಂದು ದ್ವೀಪ, ಮನ ಒಂದು ದ್ವೀಪ
ಆಪ್ಯಾಯನ ಒಂದುದ್ವೀಪ, ವಚನ ಒಂದು ದ್ವೀಪ
ಇಂತೀ ನಾಲ್ಕು ದ್ವೀಪದೆಡೆಯ ಬೆಸೆಗೊಂಬಡೆ
ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಂಗಳು (೫೯೪)

ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳ ಅಂಕಿತವೆಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಬೆಡಗಿನ ಅಂಕಿತವಲ್ಲ, ಇಷ್ಟದೇವತಾ ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮ ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಕೆಲವು ಸಲ ತನ್ನ ಗೆಳೆಯನಂತೆ,[೧] ಕೆಲವು ಸಲ ಶಿಷ್ಯನಂತೆ,[೨] ಕೆಲವೆಡೆ ಮಹಾ ಮಹಿಮನಂತೆ,[೩] ಕೆಲವೆಡೆ ಲಜ್ಜೆಗೇಡಿಯಂತೆ,[೪] ಕೆಲವೆಡೆ ಜಗತ್ಸಾಕ್ಷಿಯಂತೆ,[೫] ಕೆಲವೆಡೆ ಬದ್ಧಜೀವಿಯಂತೆ..[೬](ಬೇಂದ್ರೆ ಅಲ್ಲಮನ ಕುರಿತ ತಮ್ಮ ಒಂದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ: "ನೀರ ನೇಹಿಗ ನೆಂಟ ಬಂಟ ಗುರು ಶಿಷ್ಯ ಸಂವಾದಿ" ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಕರೆದಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು). ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಹೀಗೆ ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಒಂದು ರೂಪಕದಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೂಪಕದ ಸಾವನ್ನು[೭] ಕುರಿತೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದೊಂದು ತತ್ವವಾಗಿದೆ. ಅಂಕಿತವೆಂಬ ಬೆಡಗನ್ನು ಮರೆಸುವ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಗುಹೇಶ್ವರ ತತ್ವದ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳ ವಿವೇಚನೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

'ತೊಡೆಯಬಾರದ ಲಿಪಿಯ ಬರೆಯಬಾರದೆಂದು'(೬೭೮) ನಂಬಿದ್ದ ಅಲ್ಲಮನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೆಲ್ಲ ವಚನಗಳನ್ನು ಹಾಡಿಸಿರುವ ಈ ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ವಿವೇಚನೆ ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲಕರವಾದುದು. ಅಲ್ಲಮನ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವಿವೇಚನೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಬಲ್ಲದು. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಕಲ್ಪನೆಯ

ಗುಹೇಶ್ವರನು ಮೀರಿದ ಘನವಾದರೂ, ಜಗತ್ತನ್ನು ಮೀರಿದ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ಅಂತಃಸತ್ವ:

> ಜಂಬೂದ್ವೀಪದ ವ್ಯವಹಾರಿ
> ಖಂಡಭಂಡವ ತುಂಬಿ ಕುಂಭಿನಿಯುದರದ ಮೇಲೆ ಪಸರವನಿಕ್ಕಿದ
> ಉಷ್ಣತೃಷೆ ಘನವಾಗಿ ಕಡಲೇಳು ಸಮುದ್ರವ ಕುಡಿದು
> ನೀರಡಸಿದಾತ ಅರಲುಗೊಂಡು ಬೆರಗಾದ
> ಶಿಶುತಾಯ ಹೆಣನ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೆಸರ ಹೇಳುತ್ತೈದಾನೆ
> ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ನಿಲವ ವಸುಧೆಯಾಕೃತಿ ನುಂಗಿತ್ತು (೧೮)

ಭೂಲೋಕದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗೊದಗಿದ ಗತಿಯನ್ನು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ತುಂಬ ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ನಿವೇದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಭೂಲೋಕದ ವ್ಯವಹಾರದೊಳಗೆ ಮೂರು ತರಹದ ವಿಪರ್ಯಾಸಗಳು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆ:

- ಹೊಟ್ಟೆಯ ಪಾಡಿಗಾಗಿ ಭೂಮಿ(ಕುಂಭಿನಿ)ಯುದರದ ಮೇಲೆ ಅಂಗಡಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವುದು.
- ಏಳು ಕಡಲ ನೀರ ಕುಡಿದೂ ನೀರಡಿಸಿದಾತ ಅರಲುಗೊಂಡಿರುವುದು
- ಮಗುವೇ ತಾಯ ಹೆಣವನ್ನು ಹೊತ್ತು ಹೆಸರ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು.

ಈ ವ್ಯವಹಾರ, ವಸುಧೆಯ ಕೃತಿ[೮] ಗುಹೇಶ್ವರನ ನಿಲವನ್ನು ನುಂಗಿದೆ. ಮೇಲೆ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆದರೆ ಪರಸ್ಪರ ತೀರಾ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಮೂರು ರೂಪಕಗಳ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲೂ ಗುಹೇಶ್ವರತತ್ವವೇ ಸ್ಥಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಪರ್ಯಾಸದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹಲವೆಡೆ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ರೂಪಕಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ: ತೀವ್ರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಲೋಕದ ಮಾಯಾವಿಲಾಸ ವಿಡಂಬನೆಯ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿ, ಲೋಕವನ್ನು ಮೀರಿದ ನಿರಾಳ ನಿರವಯಲ ಧ್ಯಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ.

> ವಾಯು ನಿದ್ರೆಗೆಯ್ದಡೆ, ಆಕಾಶ ಜೋಗುಳವಾಡಿತ್ತು
> ಬಯಲು ಬಳಲಿದೆನೆಂದಡೆ ನಿರಾಳ ಮೊಲೆಗೊಟ್ಟಿತ್ತು
> ಆಕಾಶವಡಗಿತ್ತು, ಜೋಗುಳ ನಿಂದಿತ್ತು
> ಗುಹೇಶ್ವರನೈದಾನೆ ಇಲ್ಲದಂತೆ (೬೬೮)
> ಅಪ್ಪುವನೂ ಅಗ್ನಿಯನ್ನೂ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಂದು
> ಅಟ್ಟುಂಬ ಭೇದವನು ಗುಹೇಶ್ವರ ಬಲ್ಲ (೨೫೨)

ಹೀಗೆ ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಕುರಿತು ನುಡಿಯುವ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಒಂದು ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮ ಪಂಚಭೂತಗಳ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಾಯಶಃ ಗುಹೇಶ್ವರತತ್ವವು ಪಂಚಭೂತಾತ್ಮಕವಾದ ಈ ಲೋಕಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನನಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು.[೯]

ಕಾಯದೊಳಗಣ ಜೀವವ ಮೀರಿ ಹೋಹ
ಕಳ್ಳನ ಸಂಗ ಬೇಡ!
ನಿಮ್ಮ ನಿಮ್ಮ ವಸ್ತುವ ಸುಯಿಧಾನವ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಿ
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಕಳ್ಳನ ಕೊಂದಡೆ ಅಳುವರಾರೂ ಇಲ್ಲ (೧೪೦)

ಅಲ್ಲಮ ಇಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ಕಳ್ಳನೆಂದು ಕರೆದು, ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಕಾಯ ಜೀವಗಳ ಸಂಯೋಗವಿರುವ ತನಕ ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯುಂಟು. ಇಂತಹ ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವು ಈ ಸಂಯೋಗವನ್ನೇ ಭೇದಿಸತೊಡಗಿದರೆ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಅದರ ಸಹವಾಸವೇ ಕೂಡದು (ಕಾಯದೊಳಗಣ ಜೀವವ ಮೀರಿ ಹೋಹ ಕಳ್ಳನ ಸಂಗ ಬೇಡ) ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ. ಅದು ಕಳ್ಳನಾಗಬಹುದು, ದೈವವೂ ಆಗಬಲ್ಲದು. ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗಿಂತ ನಮ್ಮ ವಸ್ತುವಿನ ಸುಯಿಧಾನ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಯದೊಳಗಿನ ಜೀವವನ್ನು ಮೀರಬಲ್ಲ ಗುಹೇಶ್ವರನ ಕೊಂದಡೆ ಅದೊಂದು ಘೋರಕೃತ್ಯವೆಂದು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಗುಹೇಶ್ವರನ ಸಂಗವೇ ಬೇಡವೆಂದು ಅವನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನಿಂದ ಪಂಚಭೂತಸಂಗದಿಂದಲೇ ನಿರ್ವಚಿಸಲ್ಪಡುವ ಗುಹೇಶ್ವರತತ್ವಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅವಿನಾ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಕೂಡ ಕೇವಲ ಜಗತ್ತು. ಇದರಾಚೆಗೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ, ಇದ್ದರೂ ಅದು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ (ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ನೋಡಲಾಗಿದೆ). ಗುಹೇಶ್ವರನ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವೂ ಮಿತಿಯೂ ಈ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಆಗಿದೆ. ಗುಹೇಶ್ವರನ ಈ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕತ್ವವನ್ನರಿತ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ತನ್ನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನೂ ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗೇ ವಹಿಸಿಬಿಡುವ ಪರಿಯಿದು:

ಅಯ್ಯಾ, ನೀನೆನಗೆ ಗುರುವಪ್ಪಡೆ, ನಾ ನಿನಗೆ ಶಿಷ್ಯನಪ್ಪಡೆ
ಎನ್ನ ಕರಣಾದಿ ಗುಣಂಗಳ ಕಳೆದು, ಎನ್ನ ಕಾಯದ ಕರ್ಮವ ತೊಡೆದು
ಎನ್ನ ಪ್ರಾಣನ ಧರ್ಮವ ನಿಲಿಸಿ ನೀನೆನ್ನ ಕಾಯದಲಡಗಿ,
ನೀನೆನ್ನ ಪ್ರಾಣದಲಡಗಿ, ನೀನೆನ್ನ ಭಾವದಲಡಗಿ
ನೀನೆನ್ನ ಕರಸ್ಥಲಕ್ಕೆ ಬಂದು ಕಾರುಣ್ಯವ ಮಾಡು ಗುಹೇಶ್ವರ (೫೩)

ಗುಹೇಶ್ವರತತ್ವವು ಜಗತ್ತಿನ ಅಂತಃಸತ್ವವೆಂದೊಡನೆ, ಅಣುರೇಣುತೃಣಕಾಷ್ಠಭರಿತ ಎಂದೊಡನೆ ಜಗತ್ತಿನ ಹೇಸಿಗೆಗೂ ವಿಕಾರಗಳಿಗೂ ಅದೇ ಮೂಲ ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಹೇಸಿಗೆ ವಿಕಾರಗಳಿಂದ ಅವನು ಗುಹೇಶ್ವರತತ್ವವನ್ನು ದೂರವಿಡುತ್ತಾನೆ; ತಾನೂ ದೂರ ನಿಂತು ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. *ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಹೆಣಬಿದ್ದಿರೆ ತಿನಬಂದ ನಾಯ ಜಗಳವ ನೋಡಿರೇ!(೪೬)* ಎಂದು ಅವನು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನ ನಿಲುವು ಇರಲಾರದು (ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವಲ್ಲಿಲ್ಲ ಕಾಣಿರೇ{೪೬}). ಜಗತ್ತಿನ ಕೆಡುಕು, ದುಃಖ, ವಿಕಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ಉಪೇಕ್ಷೆ ಅಸಹ್ಯಭಾವ ನಿಂದೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಉಳಿದ ಸಾಧಾರಣ ಧಾರ್ಮಿಕರಂತೆ ಅವನೂ ಸಿನಿಕನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ. ಜಗತ್ತಿನ ದುಃಖ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಅವನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ನಾಟಕೀಕರಿಸಬಲ್ಲ. ಆ ವಿಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕು ಯಥಾರ್ಥವನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲ.

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಗುಹೇಶ್ವರನು ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಭಾವಕ್ಕೂ ಬದ್ಧನಾದವನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಭಾವಸಂಬಂಧಿಯಾದುದು. ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಭಾವಸತ್ಯ. ಭಾವವಿಲ್ಲದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಜಗತ್ತೂ ಇರದು. ಈ ಭಾವದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು 'ಕಂಗಳ ಕರುಳು', 'ಕಂಗಳ ಹಸಿವೆ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾವವೆಂಬುದು ಕರುಳಿನಂತೆ ಹಸಿವೆಯಂತೆ ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸತತವಾಗಿ ಆತ್ಮಗತ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸ್ವಭಾವದ್ದು. ಭಾವದೃಷ್ಟಿಯು ನೋಟಕ್ಕಾಗಿ ಹಸಿದು ತವಕಿಸಬಲ್ಲುದು, ಕರುಳುಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ನೋಟವನ್ನೇ ಉಂಡು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಬಹುದು (ಕಂಗಳು ಹಸಿದು ವಜ್ರವ ನುಂಗಿತ್ತ ಕಂಡೆ{೧೦೧}) ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಜೀರ್ಣವಾಗುವುದನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರವೆಂದಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಅದನ್ನು 'ಕಂಗಳ ಸೂತಕ' ಎಂದಿದ್ದಾನೆ (ಹಾಗೆಯೇ 'ಮನದ ಸೂತಕ', 'ತನುಸೂತಕ', 'ಭಾವಸೂತಕ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು). ನೋಟವನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಳ್ಳದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನನ್ನು ಅಲ್ಲಮ 'ಕಂಗಳ ಕರುಳ ಕೊಯ್ದವ'ರೆಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ವಿಪರೀತ ಚರಿತ್ರನೆಂದೂ ಶರಣನೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಶರಣತ್ವ ಅಥವ ವಿಪರೀತ ಚಾರಿತ್ರ್ಯ ಸುಲಭದ್ದಲ್ಲ, ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲೆ ಇರದುದೆನ್ನಲೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಸ್ವತಃ ಅಲ್ಲಮನೂ ಅಂತಹವರನ್ನು ಕಂಡಿಲ್ಲ 'ಅಂಥವರ ಎನಗೊಮ್ಮೆ ತೋರಾ'(೪೫೧) ಎಂದು ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

'ಕನಸಿನಲಿಂಗ' ಎಂದು (೨೨೫) ಅಲ್ಲಮನಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಂಡ ಗುಹೇಶ್ವರನು ಭಾವಬದ್ಧನೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. 'ಭಕ್ತರ ಭಾವದಲ್ಲಿರ್ಪನಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಗುಹೇಶ್ವರ (೭೭)' ಎಂದು ಅವನೇ ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. 'ಗುಹೇಶ್ವರ ಕಂಡಾ, ಇದು ಭ್ರಾಂತು ಕಂಡಾ' (೪೬೨) ಎಂದು ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ನಂಬಿ ಮನಪಾಕವಾದರೆ ಸಾಕು. ಅಲ್ಲಿಂದಾಚೆಗೆ ಅವನ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೆನಿಸಿದೆ. ಗುಹೇಶ್ವರನ ಸಾವಿನ ಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೂ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ(ವಚನ ೮೬೪); ಮನನಷ್ಟವಾದ ಬಳಿಕ ಗುಹೇಶ್ವರನೂ ಪ್ರಲಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದು ಭಕ್ತನ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಕುರುಹಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗಿರುವ ಅವಿನಾ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಸಲು, ಜಗತ್ತಿನ ಕಟ್ಟ ಕಡೆಯ ಲಕ್ಷಣವೂ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಆದ ಸಾವನ್ನೂ ಗುಹೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಿರುವನೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಗಾದೇವಿ ಮುಂಡೆಯಾದಳು, ಗೌರಿದೇವಿ ಓಲೆಯ ಕಳೆದಳು, ಚಂದ್ರಸೂರ್ಯರಿಬ್ಬರೂ ನೀರಿಳಿದರಲ್ಲಾ! (೮೬೪) ಎಂಬ ವಚನ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಗುಹೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪದ ನಿರ್ವಚನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಲ್ಲಮನ ನೆರವಿಗೆ ಬರುವ ಪಂಚಭೂತ, ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಒದಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೋಡಿ! ಗಂಗೆ (ಜಲ) ಭ್ರಷ್ಟವಾಗಿದೆ, ವಾಯು ವಿಮಾನವ ಹೊತ್ತಿದೆ, ಪಂಚಭೂತಾದಿಗಳ ಯೋಗಕ್ಷೇಮವೇ ನಾಶವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಗುಹೇಶ್ವರ ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆ: ಗುಹೇಶ್ವರ ಸತ್ತನೆಂಬ ಸುದ್ದಿ (೮೬೪).

'ಭಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಹುಸಿ' ಎಂಬಂತಹ ಅಲ್ಲಮನ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಓದಿದು ಅಲ್ಲಮ ಭಕ್ತಿಗಿಂತ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿದವನೆಂದು ಕೆಲ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳುವುದುಂಟು.[೧೧] ಆದರೆ ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗದ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗಿರುವ ಭಕ್ತಿನಿವೇದನೆ ಕೆಲವು ಸಲ ಅಕ್ಕನ ಭಕ್ತಿಗೆ ಸಮನಾದ ಎತ್ತರಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ:

> ಮಜ್ಜನಕ್ಕೆರೆವಡೆ ನೀನು ಶುದ್ಧ ನಿರ್ಮಲದೇಹಿ;
> ಪೂಜೆಯ ಮಾಡುವಡೆ ನಿನಗೆ ಗಗನ ಕಮಲ ಕುಸುಮದ ಅಖಂಡಿತ ಪೂಜೆ;
> ಧೂಪ ದೀಪಾರತಿಗಳ ಬೆಳಗುವಡೆ ನೀನು ಸ್ವಯಂ ಜ್ಯೋತಿಪ್ರಕಾಶನು
> ಅರ್ಪಿತವ ಮಾಡುವಡೆ ನೀನು ನಿತ್ಯ ತೃಪ್ತನು
> ಅಷ್ಟವಿಧಾರ್ಚನೆಯ ಮಾಡುವಡೆ ನೀನು ಮುಟ್ಟಬಾರದ ಘನವೇದ್ಯನು
> ನಿತ್ಯ ನೇಮಂಗಳ ಮಾಡುವಡೆ ನಿನಗನಂತ ನಾಮಂಗಳಾದವು ಗುಹೇಶ್ವರ (೪೨೪)

ಅಲ್ಲಮನ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಜಗತ್ತಿನದಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥದ ಆಸಕ್ತಿಯಲ್ಲ; ಅದು ಜಗತ್ತಿನ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನು ನೆಲೆಸಿದ್ದಾನೆಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ಮೂಡಿದುದು. ಕನ್ನಡ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಇಹ ಮತ್ತು ಪರಗಳ, ಭೂಮಿ-ಆಕಾಶಗಳ ವೈರುದ್ಧ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯಿಸಿದೆ ಹಾಗೂ ನಾಟಕೀಕರಿಸಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅಲ್ಲಮ ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಕುರಿತು "ನೀನಾನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತೆರಹಿಲ್ಲ ಗುಹೇಶ್ವರ"(೩೧೦) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಅದ್ವೈತ ಶಂಕರನ ಅದ್ವೈತದ ವಿಪರ್ಯಯ ನೆಲೆಯದ್ದು.[೧೨] ಶಂಕರನ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಜೀವವು ಬ್ರಹ್ಮನೊಳಗೆ ಸ್ವಾಯತವಾದರೆ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವನ್ನು ಜೀವವೇ ತನ್ನೊಳಗೆ ಸಮವೇಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. (ಅಲ್ಲಮ ಹಾಗೂ ಶಂಕರರ ಅದ್ವೈತದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೊಂದೆಡೆ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ). ಅಲ್ಲಮನಿರುವ ತನಕ ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ತದನಂತರ ಗುಹೇಶ್ವರತತ್ವ ಒಂದು ಲಿಂಗವಾಗಿ, ಸ್ಥಾವರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. "ಗುಹೇಶ್ವರ, ನೀ ಸತ್ತು ಲಿಂಗವಾಯಿತ್ತ ಕಂಡೆ" (೪೨೬) ಎಂದು ಸ್ವತಃ ಅಲ್ಲಮನೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗುಹೇಶ್ವರನ ಸಾವು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಂಭ್ರಮದ ವಿಷಯವೇನಲ್ಲ; ಅದು ಅವನಿಗೆ ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನ ಸಾವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೆಲ್ಲ, ನಾವು ಅಮಂಗಳಕರವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೇ ತನ್ನ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ತರುತ್ತಾನೆ: "ಗಂಗಾದೇವಿ ಮುಂಡೆಯಾದಳು, ರಂಡೆಗೂಳನು ಉಂಬುವುದು"(೮೬೪) ಇತ್ಯಾದಿ.

ನೀಷೆಯ ಝರತುಷ್ಟ್ರ ದೇವರ ಸಾವನ್ನು ತಿಳಿದು ಹಿಗ್ಗುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮ ಹಿಗ್ಗಲಾರ. ದೇವರ ಸಾವು ನೀಷೆಯ ಝರತುಷ್ಟ್ರನಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಸಿ ಆಶಾವಾದವನ್ನು ತರುವಂತೆ ಗುಹೇಶ್ವರ ಸತ್ತನೆಂಬ ಸುದ್ದಿ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಒಂದು ಆಶಾವಾದದಲ್ಲಿ ಹೊಸತನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು? ಅದು ಅವನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಬಗೆಯ ಕಥನ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತನ ಮನನಷ್ಟವಾಗಿ ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಕೊನೆಯ ಉಪಾಧಿಯೂ ತಿರೋಧಾನವಾಗುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಇದಲ್ಲದೆ ಯಥಾರ್ಥವನ್ನರಿಯದ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಾಗಲೂ ಗುಹೇಶ್ವರನ ಮರಣ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಅನರ್ಥಗಳೂ

ಅನಾವರಣವಾಗುತ್ತವೆ. 'ಗುಹೇಶ್ವರನನರಿಯದೆ ರಣಭೂಮಿಗಳಾಳಿದವು' (೫೪೬) ಎಂದು ಅವನೇ ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅಂತಹ ಅವಿವೇಕಿಗಳ ಕೈಗೆ ಸಿಗದಿರುವಂತೆ ಅವನು [ಸಾವರ ನೋವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗೊಂಬುದು ಲಜ್ಜೆ ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ (೪೯೮)] ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗೂ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವರಿಂದ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಲಜ್ಜೆಗೇಡು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗೆ ಆಹ್ವಾನವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಪೂಜೆಗೆ ತೊಡಗಿರುವುದು ಗುಹೇಶ್ವರನ ಪ್ರೇಮದಿಂದಲ್ಲ; ತಮ್ಮ ಹಸಿವಿನ ಪ್ರೇಮದಿಂದ, ತೃಷ್ಣೆಯ ಪ್ರೇಮದಿಂದ:

> ಹಸಿವಿನ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಬೋನವ ಹಿಡಿದರು
> ತೃಷೆಯ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಮಜ್ಜನಕ್ಕೆರೆವರು
> ದೇವರಿಲ್ಲ ಭಕ್ತರಿಲ್ಲ; ನಾನೂ ಇಲ್ಲ, ನೀನೂ ಇಲ್ಲ
> ಗುಹೇಶ್ವರ, ಪೂಜಿಸುವರೂ ಇಲ್ಲ, ಪೂಜೆಗೊಂಬವರೂ ಇಲ್ಲ (೬೨೬)

ಪೂಜಿಸುವ ಅಳಿವರನ್ನೂ, ಅಳಿವರ ಹಸಿವು ತೃಷೆಗಳನ್ನೂ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಲೆಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಗುಹೇಶ್ವರನ ಕಲಿತನಕ್ಕೆ ಬೆರಗುಗೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, 'ಜಗನಿಲ್ಲದು ಕಂಡಯ್ಯಾ, ಮಾಡಿ ಮಾಡಿ ಕೆಡಿಸದಿರಾ' ಎಂದು ಅವನಿಗೇ ಉಪದೇಶಿಸಲೂ ಅಲ್ಲಮ ಹಿಂದೆಗೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಉಪಮಾತೀತವಾದ ದಿವ್ಯತ್ವದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ಹೆಸರುಂಟೇ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಮುನ್ನ, ಆ ಹೆಸರು ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನು ಪರಮ ಚೈತನ್ಯವಲ್ಲ. ಅವನ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಮಿತಿಗಳಿವೆ. 'ನೀನಿಡುವುದಿಂತುಟು, ನೀ ಹೊದೆವುದಿಂತುಟು..ನೀ ಕೊಡುವುದಿಂದ್ರ ಪದವಿ ಗುಹೇಶ್ವರ'(೭೦೫) ಎಂದು ಆ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅವನಿಗೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗುಹೇಶ್ವರನಿಂದ ಸಿಗುವುದು ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಇಂದ್ರಪದವಿ ಮಾತ್ರ. ಇಂದ್ರಪದವಿ ಅಸಾಧಾರಣ ವಾದದ್ದಾದರೂ ಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತು ಹಾಗೂ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥನಗಳೂ ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ.[?] ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ, ಅದು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಬೇಡವಾದ ಪದವಿಯಾಗಿದೆ: 'ಆಸುರವಾದುದು ಬೇಸರವಾಯಿತ್ತು ಬಲ್ಲೆನೊಲ್ಲೆ ನೀ ಕೊಡುವ ವರವನು. ನಾ ಬೇಡಿದುದು ನಿನ್ನ ಮುಖದಲ್ಲಿಲ್ಲ ಗುಹೇಶ್ವರ' (೫೪೮). ಹೀಗೆ ಅನಂತತೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾರದ ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಪೂಜಿಸಲು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಹಾಗೆಂದೊಡನೆ ಅಲ್ಲಮ ಅನಂತತೆಯ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಗುಹೇಶ್ವರನ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದಷ್ಟೇ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಅನಂತತೆಯ ತುದಿತವನ್ನೂ ವಿಡಂಬಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ). ಪಂಚಭೂತಾತ್ಮಕನಾದ ಅವನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವಾಗಲೂ ತಾನು ಪೂಜೆಗೆ ತೊಡಗದೆ ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನೇ ಪೂಜೆಗೆ ತೊಡಗಿಸುತ್ತಾನೆ: ಗಗನದ ಗುಂಡಿಗೆ, ಆಕಾಶದ ಗಂಗೆಯ ಅಗ್ಘವಣಿ, ಚಂದ್ರಸೂರ್ಯರಿಬ್ಬರೂ ಪುಷ್ಪ (೮೭೩). ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ಇಂದ್ರ ಪದವಿಯನ್ನು ತಾನು ಪಡೆಯುವುದಂತಿರಲಿ, ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನೇ 'ಇಂದ್ರನಂತೆ ಮಾಡುವೆ'(೮೭೧) ಎಂದು ಅಲ್ಲಮ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯುಂಟಾಗುವುದು ಬೇರೆ (ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಗುಹೇಶ್ವರನ ಮೇಲಿರುವ ಭಕ್ತಿಯ

ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ). ಅವನನ್ನು ಪೂಜಿಸಲು ತೊಡಗುವುದು ಬೇರೆ. ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ಪಂಚ ಮಹಾ ಪಾತಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು:

> ಪಂಚ ಮಹಾಪಾತಕಂಗಳಾವುದೆಂದರಿಯರು
> ಭವಿಯ ತಂದು ಭಕ್ತನ ಮಾಡುವುದೆ ಪ್ರಥಮ ಪಾತಕ
> ಭಕ್ತರಿಗೆ ಶರಣೆಂಬುದೇ ದ್ವಿತೀಯ ಪಾತಕ
> ಗುರುವೆಂಬುದೇ ತೃತೀಯ ಪಾತಕ
> ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮದ ಪ್ರಸಾದ ಕೊಂಡಡೆ ನಾಲ್ಕನೆ ಪಾತಕ
> ಗುಹೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಹಿರಿದು
> ಭಕ್ತಿಯ ಮಾಡುವುದು ಪಂಚಮ ಪಾತಕ (೫೫೨)

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ - ಪ್ರಭುದೇವರ ವಚನಗಳು, ಸ್ವರವಚನಗಳು, ಸಂ: ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೧, ವಚನ ೨೧೩
೨. ಅದೇ, ವಚನ ೫೮೦
೩. ಅದೇ, ವಚನ ೪೬೫
೪. ಅದೇ, ವಚನ ೪೯೮
೫. ಅದೇ, ವಚನ ೮೬೩
೬. ಅದೇ, ವಚನ ೪೯೮
೭. ಅದೇ, ವಚನ ೮೬೪
೮. ವಸುಧೆಯಾಕೃತಿ ಎಂಬ ಪಾಠಾಂತರವೂ ಉಂಟು. ಮೇಲಿನ ಮೂರು ರೂಪಕಗಳಿಗೆ ಮೂರು ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಗೆವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವೇನಲ್ಲ, ಅಥವ ಹಾಗೆ ಅರ್ಥಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಪಚಾರವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗುಹೇಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯುವುದು ಈ ಭಾಗದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಆ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಿಲ್ಲ.
೯. ಅದೇ, ವಚನ ೨೬೩
೧೦. ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದರ್ಶನ - ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ ಸಹಿತ, ಸಮಾಧಿಪಾದ, ಸೂ. ೧೧, ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಆಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩, ಪುಟ ೧೬
೧೧. Sri Basavesvara, A Commemoration Volume, Govt. of Mysore, Bangalore, 1967, pp 158-161, 251-309.
೧೨. ಶ್ರೀ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯ ಸಮೇತ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ (ಬಾದರಾಯಣಕೃತ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳ ಶಂಕರಭಾಷ್ಯ-ಅನುವಾದ ಸಹಿತ, ೧-೨ನೆಯ ಭಾಗಗಳು) ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟ, ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಉಪೋದ್ಘಾತ, ಬರೆದವರು: ಶ್ರೀಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೯೮
೧೩. ಪುರಾಣನಾಮ ಚೂಡಾಮಣಿ, ಲೇ: ಬೆನಗಲ್ ರಾಮರಾವ್, ಪಾನ್ಯಂ ಸುಂದರಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮುದ್ರಣ ೨೦೦೧, ಪುಟ ೪೫೫

೨. ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣರಪೂರ್ವ!
(ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಶರಣತತ್ವ)

{ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಶರಣನ ಬಗ್ಗೆ ಅತಿಶಯ ಗೌರವದಿಂದ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಶರಣನ ಕುರಿತಾದ ಅಲ್ಲಮನ ವಿಚಾರಗಳು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ನಿರ್ವಚನವಾಗಿವೆಯಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸ್ತುತಿಯೆಂದೋ, ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನು ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಧೇಯತೆಯೆಂದೋ ಭಾವಿಸುವುದು ಆಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಶರಣ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮೂರುಲೋಕದಲ್ಲೂ ಇರಲಾರ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಅಲ್ಲಮನದು. ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳೂ – ವೀರಶೈವರೂ ಸೇರಿದಂತೆ – ಲೋಕ ಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ 'ವಿಭೂತಿಪುರುಷ'ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಶರಣನ ಕಲ್ಪನೆಗೂ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ನಿರೂಪಿಸುವ ಶರಣನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಶರಣನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾದರಿಯೆಂಬಂತೆ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು–ಶರಣರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾಣಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಶರಣ 'ನಡೆದರೆ ನಿರ್ಗಮನಿ, ನುಡಿದರೆ ನಿಶ್ಶಬ್ದಿ' ಎಂದಿರುವುದು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಶರಣರ ಚಾರಿತ್ರ್ಯದ ಕುರಿತು 'ಜಗಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವದು ಪ್ರಕಟವಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ನಿರೂಪಿಸುವ ಶರಣತ್ವ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನಿಸಿದೆ ಅಥವ ತನ್ನ ಹಿರಿಯರು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಶರಣತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯ ನಿರರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಿವೇದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ}.

ಅನುಭವಿಗಳನುಭವಿಗಳೆಂಬಣ್ಣಗಳು, ನೀವು ಕೇಳಿರೇ,
ಅನುಭವವೆಂಬುದೊಂದೆತ್ತು ಕೆಟ್ಟಿತ್ತು,
ಆ ಎತ್ತಿನ ಕುರುಹೆಂತೆಂದೆಂದರೆ: ಎತ್ತು ಗೇಣುದ್ದ, ಕೊಂಬು ಮೊಳನುದ್ದ
ಕೆಟ್ಟೆಂಟು ದಿನ, ಕಂಡು ಹದಿನಾರು ದಿನ
ನೆನ್ನೆ ಬಿತ್ತಿದ ನಾಟಿಯು ಮೊನ್ನೆ ಮೇದು ಹೋಯಿತ್ತು
ಗೊಗೇಶ್ವರನೆಂಬೆತ್ತು ನಿಮ್ಮೊಳಗೈದಾನೆ ಅರಸಿಕೊಳ್ಳಿರೋ (೮೮೪)

ಊರ್ಧ್ವಮೂಲಮಧಃ ಶಾಖಮಶ್ವತ್ಥಂ ಪ್ರಾಹುರವ್ಯಯಮ್।
ಛನ್ದಾಂಸಿ ಯಸ್ಯ ಪರ್ಣಾನಿ ಯಸ್ತಂ ವೇದ ಸ ವೇದವಿತ್॥

– ಗೀತಾ: ೧೫-೧

(ಮೇಲುಗಡೆ ಮೂಲ[ವುಳ್ಳದ್ದೂ], ಕೆಳಗಡೆ ಶಾಖೆ[ಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಆದ] ಅಶ್ವತ್ಥವು ಅವ್ಯಯವಾಗಿರುವುದೆನ್ನುವರು. ಅದರ ಎಲೆಗಳು ಛಂದಸ್ಸುಗಳು. ಅದನ್ನು ತಿಳಿದವನೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದವನು).

ಕಾಲವೆಂಬುದು ವಿಕಾಸಶೀಲವಾದುದೆ ಅಥವ ವಿನಾಶಮುಖಿಯೇ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮಗಳೆರಡರ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾದ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಡಾರ್ವಿನ್, ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಅಚಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ.[೧] ಆದರೆ ಪೂರ್ವದೇಶಗಳ ಪ್ರಾಚೀನ ತತ್ವಗಳು ಕಾಲಗತಿಯು ವಿನಾಶಮುಖಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತವೆ.[೨] ಡೆರಿಡಾ, ಸಾರ್ತ್ರ್‌ರಂತಹವರು ಈ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು, ಮನುಷ್ಯನನ್ನು, ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡಲು ಇಚ್ಛಿಸದಿದ್ದರೂ, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರ ಆಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅಪಾರ ಕುತೂಹಲವನ್ನಂತೂ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.[೩] ಜೈನದರ್ಶನಗಳು ಎರಡನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ: ಅದನ್ನು ಉತ್ಸರ್ಪಿಣಿ,

ಅವಸರ್ಪಿಣಿ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ.[೪] (ಆದರೆ ಭರತಕ್ಷೇತ್ರದ ಇಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಅವಸರ್ಪಿಣಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಜೈನಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ). ಈ ವೈರುದ್ಧ್ಯಕರವಾದ ಎರಡು ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು 'ಶರಣ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಮನುಷ್ಯಜಾತಿಯ ಭೂತ ಭವಿಷ್ಯಗಳ ಕಥನವನ್ನೇ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಲಿಂಗ ಹಿಂದೋ ಮುಂದೋ? ಬಲ್ಲಡೆ ನೀವು ಹೇಳಿರೇ?'(೧೫೩) ಎಂದು ನಮ್ಮನ್ನೂ ಈ ಕಥನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾಲದ ಈ ನೈರಂತರ್ಯಕ್ಕೆ (ಉತ್ಸರ್ಪಿಣಿಯಾಗಲಿ, ಅವಸರ್ಪಿಣಿಯಾಗಲಿ) ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಿರಲು ಕಾರಣ ಅದು ಚಲನಶೀಲ ಎನ್ನುವುದರಿಂದಲ್ಲ, ಈ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅವಸ್ಥೆಯ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಚಲನಶೀಲತೆಯೆನ್ನದೆ, ಉತ್ಸರ್ಪಿಣಿಯೆಂದೋ ಅವಸರ್ಪಿಣಿಯೆಂದೋ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವುದು. ಈ ಎರಡು ಅತಿರೇಕಗಳಲ್ಲೂ ವಿರಮಿಸದೆ ಆ ನೈರಂತರ್ಯವನ್ನಷ್ಟೇ ಅದರ ಎಲ್ಲ ಸಂದಿಗ್ಧಗಳೊಡನೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯ ಚಿಂತಕರೂ – ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಸಾರ್ತ್ರ್, ಡೆರಿಡಾ ಮೊದಲಾದವರು – ಕೊನೆಗೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತತೆಯಿರಬಹುದೆಂಬ ನಂಬುಗೆಯನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ (ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿರಚನಾವಾದ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೇನಿದೆ?). ಅವರ ನಂಬುಗೆ ಅಪೇಕ್ಷಾಜನ್ಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವರು ಉಳಿದವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನರು. ಫ್ರೆಡರಿಕ್ ನೀಷೆ 'ಅತಿಮಾನವ'ನ[೫] ಕುರಿತು ಹಲವೆಡೆ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅತಿಮಾನವ ಕಲ್ಪನೆ ಉತ್ಸರ್ಪಿಣಿ ಅಥವ ಅವಸರ್ಪಿಣೀ ಜಾತಿಯದಲ್ಲ. ನೀಷೆಯ ಅತಿಮಾನವ ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಳೆಗೊಳಪಟ್ಟವನಲ್ಲ. ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ(ವಿಲ್)ಗೆ ಒಳಪಟ್ಟವನು. ನೀಷೆಯ ಅತಿಮಾನವ ಕಾಲಬದ್ಧ ವಿಕಾಸವಾದದ ಫಲವಲ್ಲ; ನೀಷೆ ಡಾರ್ವಿನ್‌ನ 'ನ್ಯಾಚುರಲ್ ಸೆಲೆಕ್ಷನ್' (ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಆಯ್ಕೆ) ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ 'ಹ್ಯೂಮನ್ ಸೆಲೆಕ್ಷನ್'(ಮಾನುಷ ಆಯ್ಕೆ) ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿ ಅತಿಮಾನವನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು.[೬]

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಶರಣನ ಬಗ್ಗೆ ಅತಿಶಯ ಗೌರವದಿಂದ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಶರಣನ ಕುರಿತಾದ ಅಲ್ಲಮನ ವಿಚಾರಗಳು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ನಿರ್ವಚನವಾಗಿವೆಯಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸ್ತುತಿಯೆಂದೋ, ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನು ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಧೇಯತೆಯೆಂದೋ ಭಾವಿಸುವುದು ಆಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಶರಣ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮೂರುಲೋಕದಲ್ಲೂ ಇರಲಾರ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗಿದೆ – 'ಲೋಕವಿರಹಿತ ಶರಣ, ಶರಣ ವಿರಹಿತ ಲೋಕ (೩೬೯)' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮೂರು ಲೋಕದಲ್ಲೂ ಇರಲಾರದ ಒಂದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೇಕೆ ವ್ಯಾಮೋಹವೆಂಬ ಸಂದೇಹ ಬಾರದಿರದು. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಒಂದು ಆದರ್ಶಮಯ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವ್ಯಾಮೋಹವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡುತ್ತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಕುಂಠಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಧರ್ಮಗಳ ವಿಡಂಬನೆ ಅವನ ಶರಣನ ಕುರಿತ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಹಸಿವರತಲ್ಲದೆ ಪ್ರಸಾದಿಯಲ್ಲ
ತೃಷೆಯರತಲ್ಲದೆ ಪಾದೋದಕಿಯಲ್ಲ
ನಿದ್ರೆಯರತಲ್ಲದೆ ಭವವಿರಹಿತನಲ್ಲ
ಅನಲಪವನ ನಿಂದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಿಯಲ್ಲ
ಇದು ಕಾರಣ ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವು ಎಲ್ಲರಿಗೆಲ್ಲಿಯದೋ?! (೫೬೫)

ಹಸಿವು ನಿದ್ರೆ ತೃಷೆ ಪಂಚಭೂತ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು 'ಅರತು' ಹೋಗುವ ಸ್ಥಿತಿ ಜೀವಂತ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಅಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಲ್ಲದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವು ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ಎಲ್ಲರಿಗೆಲ್ಲಿಯದೋ) ಎಂದಾಯಿತು:

ಆದಿಜಂಗಮ ಅನಾದಿಭಕ್ತನೆಂಬುದನಾರು ಬಲ್ಲರು
ಹೇಳಾ ಬಸವಣ್ಣ, ನೀನಲ್ಲದೆ?
ನಿತ್ಯ ನಿರಾಕಾರ ಘನವು ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲಿದ್ದರೆ
ವಾಳಿ ಬಯಲಾದಹುದೆಂದು,
ನೀನು ಘನಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಕಾಯುವ ಧರಿಸಿದಡೆ,
ಆ ಬಯಲು ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ನಾಮವನೆಯ್ದಿತ್ತು, ನೋಡಾ ಬಸವಣ್ಣ, ನಿನ್ನಿಂದ.
ಆ ಘನವು ನಿನ್ನ ವಿನೋದದಿಂದ ಸಾಕಾರವನೆಯ್ದಿದಡೆ
ನೀನು ಧರ್ಮಕಾಯವ ಧರಿಸಿ ಆ ಮೂರ್ತಿಗಾಧಾರವಾದೆಯಾಗಿ
ಜಗದ ಕರ್ತ ಶಿವನೆಂಬ ನಾಮವಾಯಿತ್ತು, ನೋಡಾ ಬಸವಣ್ಣ, ನಿನ್ನಿಂದ!
ಜಂಗಮವೇ ಲಿಂಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿ
ನಿನ್ನ ಸನ್ನಿಧಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಯಿತ್ತು, ನೋಡಾ ಬಸವಣ್ಣ, ನಿನ್ನಿಂದ.
ಲಿಂಗವ ಹಿಡಿದು ನೀನು ಪೂಜಿಸಲಾಗಿ
ಲಿಂಗವು ಹೆಸರುವಡೆಯಿತ್ತು, ನೋಡಾ ಬಸವಣ್ಣ, ನಿನ್ನಿಂದ!
ಪ್ರಸಾದವ ನೀನು ಕೊಂಡು ಪಥವ ತೋರಿದೆಯಾಗಿ
ಪ್ರಸಾದವು ಹೆಸರಾಯಿತ್ತು, ನೋಡಾ ಬಸವಣ್ಣ, ನಿನ್ನಿಂದ
ಇದು ಕಾರಣ ನೀನೇ ಅನಾದಿ ಭಕ್ತನು, ನಾನೇ ಅನಾದಿಯಿಂದಿತ್ತಿತ್ತ.
ನೀ ಮಾಡಲಾನಾದೆನೆಂಬುದ ನಮ್ಮ ಗೊಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವು
ಬಲ್ಲನು ಕಾಣಾ, ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ (೮೯೯)

ಈ ಬಗೆಯ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಕ್ತ ಶಿವ ಜಂಗಮ ಲಿಂಗ ಪ್ರಸಾದ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಕ್ತನು (ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂಬೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ) ಹಾಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದರಿಂದ ಆಯಾ ಅರ್ಥಗಳು ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಧನಾ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿರುವವನನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಜಂಗಮನೆಂದೋ, ಭಕ್ತನೆಂದೋ, ಅಸಂಬಂಧಿಯೆಂದೋ ಸಂಬೋಧಿಸುವಂತೆ ಶರಣನೆಂಬ ಪದದಿಂದ ಸಂಬೋಧಿಸಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಉಳಿದೆಲ್ಲರಿಗೂ (ಜಂಗಮ ಭಕ್ತ ಪ್ರಸಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ) ಶರಣನಿಗೂ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಉಳಿದವರು ಚತುರ್ವಿಧ ಫಲಂಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದರೆ ಶರಣ 'ಚತುರ್ವಿಧ ಫಲಂಗಳಿಗೆ ಹೊರಗು'(೮೩೮). ಉಳಿದವರು ಸಾಧನೆಯ ಅನಂತರದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೆ ಶರಣನು ಸಾಧನೆಗೆ ಮುಂಚಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಇದ್ದವನು. ಇದನ್ನು ಬಹು ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲಮನೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ:

ಆಗಮಪುರುಷರಿರಾ, ನಿಮ್ಮ ಆಗಮ ವಾಯುವಾಗಿ ಹೋಯಿತ್ತಲ್ಲಾ
ವಿದ್ಯಾಪುರುಷರಿರಾ ನಿಮ್ಮ ವಿದ್ಯೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಿ ಹೋದಲ್ಲಿ ಬರುಮುಖರಾಗಿದ್ದಿರಲ್ಲಾ
ವೇದ ಪುರುಷರಿರಾ, ನಿಮ್ಮ ವೇದ ಹೊಲಬುದಪ್ಪಿ ಹೋದಲ್ಲಿ
ವೇದವೇ ದೈವವೆಂದು ಕೆಟ್ಟಿರಲ್ಲಾ!
ಪುರಾಣಪುರುಷರಿರಾ, ನಿಮ್ಮ ಪುರಾಣ ವಿಚಾರಭ್ರಷ್ಟಾಗಿ ಹೋದಲ್ಲಿ
ನೀವು ಒಡನೆ ಭ್ರಷ್ಟಾಗಿ ಹೋದಿರಲ್ಲಾ!
ಶಾಸ್ತ್ರಪುರುಷರಿರಾ, ನಿಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಹಾಪಥದ ಹೊನಲಲ್ಲಿ ಹೋದಲ್ಲಿ
ಭಕ್ತಿ ದೇಹಿಕದೇವನೆಂದರಿಯದೆ ಕೆಟ್ಟಿರಲ್ಲಾ!
ಯತ್ರ ಶಿವಸ್ತತ್ರ ಮಾಹೇಶ್ವರನೆಂದು ಹೇಳಿತ್ತು ಮುನ್ನ.
ಅಂತು ಭಕ್ತ ನಿತ್ಯ ಸತ್ಯ ಸನ್ನಿಹಿತ – ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣ (೧೧೩)

ಇಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನ ಶರಣನು ಆಗಮಪುರುಷ, ವಿದ್ಯಾಪುರುಷ, ವೇದ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಪುರಾಣ ಪುರುಷರುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಶರಣನು ಚತುರ್ವಿಧ ಫಲಂಗಳಿಗಿಂತ ಹೊರಗಿನವನು, ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೂ ಮುಂಚಿನವನು:

ಆದಿಯಾಧಾರವಿಲ್ಲದಂದು
ಹಮ್ಮು ಬಿಮ್ಮುಗಳಿಲ್ಲದಂದು
ಸುರಾಳ ನಿರಾಳಂಗಳಿಲ್ಲದಂದು
ಸಚರಾಚರಂಗಳು ರಚನೆಗೆ ಬಾರದಂದು
ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣನುದಯಿಸಿದನೆಂದು (೫)

ಎಂದು ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಚರಾಚರಗಳ ರಚನೆಗೂ ಮುನ್ನ, ಸೃಷ್ಟಿಗೂ ಮುನ್ನ ಶರಣನಿದ್ದನೆಂಬ ಪ್ರತೀಕವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವನ ವಚನ ರಚನೆಯ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ 'ಶರಣನ ಉದಯದ ಕಥನ'ದೊಡನೆ.

ಶರಣ ಹಾಗೂ ಪ್ರಪಂಚದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ವಿವೇಚನೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ಸ ಯತ್ ಪ್ರಮಾಣಂ ಕುರುತೇ। ಲೋಕಸ್ತದನುವರ್ತತೇ" (ಆ [ಶರಣನು] ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಆಚರಿಸುತ್ತಾನೋ [ಅದನ್ನೇ] ಲೋಕವೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ) ಎಂಬ ಮಾತಿದೆ.[5] ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳೂ – ವೀರಶೈವ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ – ಲೋಕ ಸಂಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ 'ವಿಭೂತಿಪುರುಷ'ರನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ವೀರಶೈವ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಶರಣರೂ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಭೂತಿಪುರುಷರೇ. ಆದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಶರಣನ ಕಲ್ಪನೆಗೂ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ನಿರೂಪಿಸುವ ಶರಣನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಶರಣನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಶರಣ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾದರಿಯೆಂಬಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿಂದೆ ಉದ್ಧರಿಸಿದಂತೆ ಅವನು ಲೋಕವಿರಹಿತ. ಅಲ್ಲಮ ಶರಣನನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗೌರವಿಸಿದರೂ ಅವನನ್ನು ಲೋಕಸಂಬಂಧಿಯೆಂದು ಕರೆದರೆ, ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಜನಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ:

ನಡೆದಡೆ ನಿರ್ಗಮನಿ
ಸುಳಿದಡೆ ಗತಿ ವಿರಹಿತನನೇನೆಂಬೆನೆಂತೆಂಬೆ?
ಅಘಟಿತಘಟಿತನನೇನೆಂಬೆನೆಂತೆಂಬೆ?
ಅಖಂಡಿತ ಮಹಿಮನನೇನೆಂಬೆನೆಂತೆಂಬೆ?
ಆದಿಯಿಂದತ್ತತ್ತ ಗೊಹೇಶ್ವರನ ಶರಣ
ಅಲ್ಲಯ್ಯನ ಸುಳುಹು ಜಗಕ್ಕೆ ಪಾವನ (೧೧೧೦)

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 'ಸುಳುಹು' ಹಾಗೂ 'ಕುರುಹು' ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆ ಪದಗಳು 'ಕ್ರೀ' ಹಾಗೂ 'ಅರಿವು'ಗಳನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಅರಿವು ಕ್ರೀಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಕೇತಿಸುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಮಾಧಾನವಿಲ್ಲ. ಕುರುಹಾದ ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುವ ಅವನ ವಚನಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಸುಳುಹುನ್ನಕ್ಕರ ಸೂತಕ ಹಿಂಗದು ಎಂದು' ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, 'ನಡೆದಡೆ ನಿರ್ಗಮನವಾದ ನಡೆ, ಸುಳಿದಡೆ ಗತಿವಿರಹಿತವಾದ ಸುಳುಹುಗಳು ಜಗಕ್ಕೆ ಅನುಕರಣೀಯ'ವಾಗಲಾರವು 'ಪಾವನ'ವಷ್ಟೇ ಆಗಬಲ್ಲವು. ಶರಣನ ಸುಳುಹು 'ಜಗಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತ ಚರಿತ್ರವದು ಪ್ರಕಟವಲ್ಲ' ಎಂದು ಅಲ್ಲಮ ಪದೇ ಪದೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ನಿರೂಪಿಸುವ ಶರಣತ್ವ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗದ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನಿಸಿದೆ ಅಥವ ತನ್ನ ಹಿರಿಯರು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಶರಣತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯ ನಿರರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಿವೇದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. The Varieties of Religious Experience, William James, The Modern Library, New York, 1929 pp 91

೨. ibid., 90

೩. http://www.hydra.verna.edu/derrida.ref.html

೪. ಜೈನಧರ್ಮ, ಮಿರ್ಜಿ ಅಣ್ಣಾರಾಯ, ಶಾಂತಿ ಸೇವಾ ಸದನ, ಸೇಡಬಾಳ, ೩ನೆಯ ಮುದ್ರಣ, ೧೯೯೭ಪುಟ ೪೧೪

೫. Thus Spoke Zarathustra, Friedrich Neitzsche, Prologue 4, Tr. R.J. Hollingdale, Penguine Classics, 1961

೬. The Will to Power, Friedrich Neitzsche, Ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968, pp (human selection)

೭. ಶ್ರೀ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯ ಸಮೇತ ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಅನು: ಶ್ರೀಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೯೮, ಪುಟ ೯೬೫, ಸೂತ್ರ ೧೧೪೨

ಭಾಗ–೩: ತತ್ತ್ವ ಮೀಮಾಂಸೆ

- ಅರಿವುಮರವೆಯಾಟದ ಭ್ರಾಂತು : ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ
- ಕನ್ನಡಿಯುಂಡ ಬಿಂಬ : ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿವೇಚನೆ
- ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಠಾವುಂಟೆ? : ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ಅಲ್ಲಮನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು
- ಬಣ್ಣದೊಳಗಣ ಭ್ರಮೆಯಿನ್ನಾರಿಗಳವಡದು : ಶಂಕರ–ಅಲ್ಲಮರ ಮಾಯಾವಾದದ ಪರಿಶೀಲನೆ
- ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ

೧. ಅರಿವು ಮರವೆಯಾಟದ ಭ್ರಾಂತು
(ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ತತ್ವದ ವಿವೇಚನೆ)

{ದುಃಖ ಸಮುದಯವನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ನೀಡಿದ್ದು ಮೊದಲಿಗೆ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನವೇ ಎನ್ನಬಹುದು. ಬೌದ್ಧದರ್ಶನಗಳು ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲೇ 'ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಬುದ್ಧನಂತೆಯೆ ಅಲ್ಲಮನೂ ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ವಿರೋಧೀ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನನೆನಿಸಿದರೂ ಈ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಬುದ್ಧನಿಗಿದ್ದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನೊಪ್ಪುವ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ, ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಭವಚಕ್ರವನ್ನೂ, ಆರ್ಯಅಷ್ಟಾಂಗಿಕ ಮಾರ್ಗವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಅಸಾಧ್ಯ. ಇನ್ನು ಆತ್ಮನನ್ನು ಬುದ್ಧ ಜಾಗ್ರತ್ ಸ್ವಪ್ನ ಸುಷುಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ 'ಚತುರ್ಥ'ನೆಂದು ಕರೆಯದೆ ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸ್ಕಂಧಗಳ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧದಿಂದ, ಸಂಸ್ಕಾರಾದಿಗಳ ಬಳಿಕ ಮೂಡಿದ ಒಂದು ಉಪವಸ್ತು (byproduct)ಎಂಬಂತೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವೆನ್ನಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮ ಸಹ 'ವೇದ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದುದಾಗಿ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ವಾಕ್ಯಂಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯಾಗಿ ಹೋದವು' (೬೫೨) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಬುದ್ಧನ ಈ ಆತ್ಮತತ್ವದ ತರುವಾಯ ವೇದಾಂತದ ವಾಕ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವು}.

ಪಠವ್ಯಾ ಏಕರಜ್ಜೇನ ಸಗ್ಗಸ್ಸ ಗಮಣೇನ ವಾ
ಸಬ್ಬ ಲೋಕಾಧಿಪಚ್ಚೇನ ಸೋತಪತ್ತೀ ಫಲಙ್ ವರಙ್
– ಲೋಕವಗ್ಗ, ಧಮ್ಮಪದ[೧]

(ಪೃಥ್ವಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಏಕಾಧಿಪತ್ಯದಿಂದ [ಆಳುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ], ಸ್ವರ್ಗಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಸರ್ವಲೋಕಗಳ ಒಡೆತನವನ್ನು [ಗಳಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ] ಸ್ರೋತಪತ್ತಿ ಫಲವೇ ಹೆಚ್ಚಿನದು)

ಬೌದ್ಧದರ್ಶನವು ದುಃಖದ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ 'ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವೆಂದರೆ 'ಸಾಪೇಕ್ಷ ಕಾರಣ'ವೆಂದರ್ಥ.[೨] 'ಅದು ಇದ್ದರೆ ಇದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು 'ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ವೃತ್ತಿ'(ಪುಟ ೯)[೩] ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ.

[ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸೃಷ್ಟಿನಿಯಮದ ವಿಶೇಷಾನ್ವಯವೆ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ ಸರ. ಇದನ್ನು 'ಭವಚಕ್ರ' ಎಂದೂ 'ದ್ವಾದಶ ನಿದಾನ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಲೋಭ ಮೋಹಾದಿಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ ತತ್ವವನ್ನರಿಯದಿರುವುದೆ 'ಅವಿದ್ಯೆ'. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೆ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳ ಕೆಟ್ಟ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ 'ಸಂಸ್ಕಾರ' ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಯೂ ತಾಯಿಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ, ಹಾಗೂ 'ವಿಜ್ಞಾನ'ವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಶಾರೀರಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅಂದರೆ 'ನಾಮರೂಪ'ವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ನಾಮರೂಪದಿಂದ 'ಷಡಾಯತನ'(ಇಂದ್ರಿಯ) ಗಳುತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಂತರ ಶಿಶುವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಬಾಹ್ಯ ಪದಾರ್ಥಗಳೊಡನೆ 'ಸ್ಪರ್ಶ'ವನ್ನು

ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಸುಖದುಃಖ ಉದಾಸೀನ ರೂಪವಾದ 'ವೇದನೆ'ಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ 'ತೃಷ್ಣೆ' ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಜನ್ಮವೆತ್ತುವ ಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಭವ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಆಗ 'ಉಪಾದಾನ' ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಮರುಜನ್ಮ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಮತ್ತೆ ಜನ್ಮ ಪಡೆದ ಮೇಲೆ 'ಜಾತಿ' ತರುವಾಯ 'ಜರಾಮರಣ'ವು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಶೃಂಖಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನದು ಮುಂದಿನದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ][೪]

ಬೌದ್ಧದರ್ಶನಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ದುಃಖಸಮುದಯವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಕಂಡ ಪ್ರಸ್ಥಾನವೆನ್ನಬಹುದು. ಬುದ್ಧನಿಗೂ ಹಿಂದೆ ಜಗತ್ತಿನ ದುಃಖಸ್ವರೂಪದತ್ತ ಭಾರತೀಯ ಸಂವೇದನೆ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಯಿಸಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತ, ಮನುಸ್ಮೃತಿ, ಯೋಗವಾಸಿಷ್ಠ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಸಮುದಯವನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.[೫] ಆದರೆ ಇವು ಕೇವಲ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಉಕ್ತಿಗಳಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಲವಂತೂ ಬದುಕಿನ ಸಂಕಟಗಳಿಂದ ಬಳಲಿ ನುಡಿದಿರುವ ಹಳಹಳಿಕೆಯ ಮಾತುಗಳಂತೆಯೇ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದುಃಖ ಸಮುದಯವನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅದನ್ನು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ನೀಡಿದ್ದು ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಹಿರಿಮೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ ನಾಲ್ಕು ಆರ್ಯಸತ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆರ್ಯಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಎಂದಿಗೂ ಬದಲಾಗದ ಶಾಶ್ವತ ಸತ್ಯಗಳು:

> ದುಕ್ಖಂ ದುಕ್ಖ ಸಮುಪ್ಪದಂ ದುಕ್ಖಸ್ಸ ಚ ಅತಿಕ್ಕಮಂ।
> ಅರಿಯಂ ಚಟ್ಠಂಗಿಕಂ ಮಗ್ಗಂ ದುಕ್ಖೂಪಸಮಗಾಮಿನಿಂ॥
>
> – ಬುದ್ಧವಗ್ಗ, ಧಮ್ಮಪದ[೬]

([ಬದುಕು] ದುಃಖಮಯ, ದುಕ್ಖಂ. [ಈ] ದುಃಖಕ್ಕೊಂದು ಕಾರಣವಿದೆ, ದುಕ್ಖ ಸಮುಪ್ಪದಂ. ದುಃಖದಿಂದ [ಹೊರಬರಲು] ದಾರಿಯಿದೆ, ದುಕ್ಖಸ್ಸ ಚ ಅತಿಕ್ಕಮಂ. ಆರ್ಯ ಅಷ್ಟಾಂಗಿಕ ಮಾರ್ಗದ ನೆರವಿನಿಂದ ದುಃಖವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದಿದೆ, ದುಕ್ಖೂಪಸಮಗಾಮಿನಿಂ).

ಬುದ್ಧನ ಈ ಬಗೆಯ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆ ಅವನ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕೊಡುಗೆಗಳು ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಡಾ.ದೇಬಿಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯರು ಈ ಬಗ್ಗೆ (೭ನೆ ಅಧ್ಯಾಯ, ಲೋಕಾಯತ) ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಪರಿಗಣನೆ ಅಗತ್ಯವಾದರೂ ಅದು ಮಾಹಿತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಉಪಯುಕ್ತ. ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಹಾಗೂ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳು ನೆರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ:

"ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನದ ನಿರುಪಯುಕ್ತತೆ ಎಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿ ಅಥವ ಪಂಥವೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳ ವಿಕಾಸ ಸಂಕೋಚಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅದು ಅಸಮರ್ಥವಾಗುವುದು. ಇದನ್ನೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ

ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾರ್ಗ ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳ ಗರ್ಭದಲ್ಲೆ ಭ್ರೂಣಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ...ಧಾರ್ಮಿಕ ರಚನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಉಗಮ-ಶೃಂಗ-ಶಿಥಿಲತೆಗಳನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಧರ್ಮಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಇರುವುದು ಏನಿದ್ದರೂ **space** *ಮಾತ್ರ, ಅವಕಾಶ ಮಾತ್ರ''.*[೭]

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನದು ದುಃಖಪರಿಶೀಲನಾ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನಂತೆಯೆ ಅಲ್ಲಮನೂ ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ವಿರೋಧೀ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನನೆನಿಸಿದರೂ ಈ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಬುದ್ಧನಿಗಿದ್ದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿರಲಿಲ್ಲ ಅಥವ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕಾರಣವಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸವಾದೀತು. ಇದರಿಂದ ಅಲ್ಲಮನ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಎರಡು ಅನುಕೂಲಗಳಾದವು: ಒಂದು, ಯಾವ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಜೊತೆಗೂ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗದಿದ್ದುದು; ಎರಡು, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವೊಂದು ಈ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದುದು.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ, ಘರ್ಷಣೆ ಹಾಗು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಷ್ಟೇ ಪರ್ಯಾಯಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ (establishment)ಗಳಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲವು. ಅಲ್ಲಮನ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನ್ನ ಅಂತಃಸತ್ವದೊಳಗೆ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಆ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಸ್ಥಾವರವಾಗಬಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ವೈದಿಕ-ಜಾನಪದ ಧಾರೆಗಳೊಡನೆ ಅಧ್ಯಯಿಸಲು ಬರುವುದು. ಅಥವ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವೆಂದು ತೋರುವ ಧಾರೆಗಳೊಡನೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಬಲ್ಲ.

ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ಭವಚಕ್ರವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆಯೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಭವಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಹನ್ನೆರಡು ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ: ಅವಿದ್ಯಾ> ಸಂಸ್ಕಾರ> ವಿಜ್ಞಾನ> ನಾಮರೂಪ> ಷಡಾಯತನ> ಸ್ಪರ್ಶ> ವೇದನಾ> ತೃಷ್ಣಾ> ಉಪಾದಾನ> ಭವ> ಜಾತಿ> ಜರಾಮರಣ - ಇವು ದ್ವಾದಶ ನಿದಾನಗಳು.[೮] ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು 'ಅವಿದ್ಯೆ'. ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಲೋಭಮೋಹಾದಿಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ ಕ್ಲೇಶವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತ ತತ್ವವನ್ನರಿಯದಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೆ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕೆಟ್ಟ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮೂಡುತ್ತದೆ (ಸಂಯುತ್ತ ನಿಖಾಯ: ೨-೭-೮).

ಅಲ್ಲಮನು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು 'ಮರವೆ' ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು 'ಸಂಗ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಮರವೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ಅರಿವಿನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡಲಾರ.

> ತನ್ನ ತಾನರಿದೆನೆಂಬವನ ಮುನ್ನ ನುಂಗಿತ್ತು ಮಾಯೆ!
> ನಿನ್ನೊಳಗೆ ಅರಿವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಿರಲು
> ಮುನ್ನವೆ ನೀನು ದೂರಸ್ಥ ನೋಡಾ!
> ಭಿನ್ನವಿಲ್ಲದ ಅಜ್ಞಾನವ ಭಿನ್ನವ ಮಾಡಬಲ್ಲಡೆ
> ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅರಿವು ನಿಜವಪ್ಪುದು ಗುಹೇಶ್ವರ (೩೪೮)

ಅರಿವು ಮರವೆಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಕಾಣಲಾರೆವು. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಭವಿ–ಭಕ್ತರು ಅಭಿನ್ನರಾಗುವುದನ್ನು ನಾವು ಇದೇ ಪ್ರಬಂಧದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಹೊರಗಿನದ್ದಲ್ಲ ಅಥವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದುದಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ವಿರಾಟ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಅಜ್ಞಾನಾದಿಗಳೂ ಸಮಾಹಿತಗೊಳ್ಳದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಲೌಕಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳ ಭೇದವು ಕಾಣಿಸಿದರೂ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ವೈರುದ್ಧ್ಯಕರ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಲಿ ಯಥಾರ್ಥತೆಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೊಂದು ಹಾಗೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನಕ್ಕೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವುಂಟು (ಲೋಭಮೋಹಾದಿಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ ಕ್ಲೇಶವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತ ತಟ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವುದೆ ಅವಿದ್ಯೆ – ಸಂಯುತ್ತ ನಿಕಾಯ: ೨–೭–೮). ಆದರೆ ಲೋಭಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ಜೀವವನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಒಪ್ಪಲಾರ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದಿಷ್ಟೆ: 'ಭಿನ್ನವಿಲ್ಲದ ಅಜ್ಞಾನವ ಭಿನ್ನ ಮಾಡಬಲ್ಲಡೆ'(೩೪೮) ಅದು ಮಾತ್ರ ಅಜ್ಞಾನ, ಅವಿದ್ಯಾ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಭಿನ್ನಗೊಂಡ ಅಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವೂ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವೇ ಆಗುತ್ತದೆ: 'ತನ್ನ ತಾನರಿದೆನೆಂಬವನ ಮುನ್ನ ನುಂಗಿತ್ತು ಮಾಯೆ'(೩೪೮). ಕಾಯಕ್ಲೇಶಗಳಲ್ಲಿ, ಲೋಭಮೋಹಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಜೀವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ನೈತಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಚಿತವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲ ಜೀವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸೂತಕವನ್ನೂ ತರಲಾರವು. ಅಲ್ಲಿ 'ಭಿನ್ನವಿಲ್ಲದ ಅಜ್ಞಾನವ ಭಿನ್ನ ಮಾಡಬಲ್ಲಡೆ' ಅದಷ್ಟೆ ಸೂತಕವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಭಜಿಸಿಯೇ ನೋಡುವ ಮನುಷ್ಯನ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯೇ ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರಿಸುವ ಏಕಮೇವ ಸೂತಕ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ನಿಜವಾದ ಸೂತಕವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು ದ್ವೈತ ಭಾವದಲ್ಲಿ. [ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯ ಬೋಧಿಸುವ ದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವೆನ್ನಲಾಗದು. ಆತ್ಮನನ್ನೆ 'ಪರತಂತ್ರ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾದರೂ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? ಮಧ್ವಮತದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಗವಾನ್ ವಿಷ್ಣುವೊಬ್ಬನೇ ಸ್ವತಂತ್ರ (ಸ್ವತಂತ್ರೋ ಭಗವಾನ್ ವಿಷ್ಣುಃ). ಇದು ಅಲ್ಲಮನಿಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಪ್ರಸ್ಥಾನವಾಗಿದೆ ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಬಹುದು]. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಸಹ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಗುಹೇಶ್ವರನೊಬ್ಬನೇ ಅಚಲ ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರೂ ಸೂತಕಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಕಲ್ಪನೆಯು ಗುಹೇಶ್ವರ ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ. ಅವನಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಈ ಕುರಿತು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ

ಪ್ರಬಂಧದ ಆಶಯವು ದರ್ಶನಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ತನ್ನದೇ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಾಗ ಪ್ರಸ್ತುತ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಅ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ನಾಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಆಯಾ ದರ್ಶನಗಳೊಳಗೇ ನಿಹಿತವಾಗಿರತಕ್ಕ ಕೆಲವು ದೋಷಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ನೆರವಿನಿಂದ ಪರಿಷ್ಕಾರಗೊಳಿಸುವುದಾಗಿದೆಯೆ ವಿನಃ ಯಾವುದೇ ದರ್ಶನದ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನವಲ್ಲ.

ದ್ವೈತಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅನಾಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ (ನೈತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಇತ್ಯಾದಿ) ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿರಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದ್ವೈತ ಹುಟ್ಟುವುದೆ ಆ ಬಗೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಂದ. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಂತಹ ಪ್ರೇರಣೆಗಳ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವ ಎಲ್ಲ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳೂ ದ್ವೈತಮಾರ್ಗಕ್ಕುಂಟು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳೆಂದಿಗೂ ತಮ್ಮ ಆಶಾವಾದದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೆ ಮುಂದುವರೆಯಲಾರವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಲ್ಲಮನ ಅದ್ವೈತ ಶಂಕರಾದ್ವೈತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದುದು. ಅಲ್ಲಮನ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ 'ಭವಿ-ಭಕ್ತ', 'ಅರಿವು-ಮರವೆ', 'ನಾದ-ಬಿಂದು-ಕಳೆ', 'ಆಕಾರ-ನಿರಾಕಾರ', 'ಆಹ್ವಾನ-ವಿಸರ್ಜನ', 'ವ್ಯಾಕುಳ-ನಿರಾಕುಳ', 'ಸಕಲ-ನಿಃಕಲ'... ಹೀಗೆ ಸಕಲ ದ್ವೈತವೂ ಅದ್ವಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶಂಕರನಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೆಂಬುದು ಏರ್ಪಡುವುದು ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ನಡುವೆ ಮಾತ್ರ. ಜಗತ್ತು ಅಲ್ಲಿ 'ಮಿಥ್ಯೆ' (ಜಗನ್ಮಿಥ್ಯಾ). ಶಂಕರರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ, ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ, ಈ ಜೀವ-ಬ್ರಹ್ಮರ ಅದ್ವಯ ಸ್ಥಿತಿಯಾದರೂ ಬಯಲಾಯಿತೆಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನೂ ಪಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಬಯಲೂ ಅಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮ'ವೆಂಬ ಅಭಿಧಾನವನ್ನು ಪಡೆದು ಮಠೀಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅದ್ವಯದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಅನುಭವ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ಪರಿಣಾಮ ಅರಿವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡದೆ ಅವೆರಡರ ನಡುವೆ ಅಪಾರ ಕಂದಕ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಡಾ.ದೇಬಿಪ್ರಸಾದರು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೧೦]

* * * *

ಭವಚಕ್ರವನ್ನೊಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಿರದು. ಈ ನಂಬಿಕೆ ಬೇರೆಯ ಭರವಸೆಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನೊಪ್ಪುವ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ, ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಭವಚಕ್ರವನ್ನೂ, ಆರ್ಯಅಷ್ಟಾಂಗಿಕ ಮಾರ್ಗವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಅಸಾಧ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಲಾದ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾದ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನ ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಆರ್ಯ ಅಷ್ಟಾಂಗ ಮಾರ್ಗದೆಡೆ ಜೀವವನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವುದಾವುದು? ಅಥವ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದವು ವಿವರಿಸುವ ದ್ವಾದಶ ನಿದಾನಗಳಲ್ಲೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ನಿದಾನ ಶೃಂಖಲೆಯ ವಿಘಟನೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುವುದಾದರೆ, ಅದನ್ನು ಭವಚಕ್ರವೆಂದು ಕರೆಯುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ ತತ್ವವನ್ನೆ

ಪುನಃ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದದಂತಹ ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಒಪ್ಪಲಾರ:

ಕಾಯದೊಳಗೆ ಕಾಯವಾಗಿ, ಪ್ರಾಣದೊಳಗೆ ಪ್ರಾಣವಾಗಿ
ಮನದೊಳಗೆ ಮನವಾಗಿ, ಭಾವದೊಳಗೆ ಭಾವವಾಗಿ
ಅರಿವಿನೊಳಗೆ ಅರುಹಿನ ತಿರುಳಾಗಿ
ಮರವು ಮಾರಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ನಿಜಪದವು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಬಳಿಕ
ಆವುದು ವರ್ಮ, ಆವುದು ಕರ್ಮ, ಆವುದು ಬೋಧೆ
ಆವುದು ಸಂಬಂಧ? ನಾ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ, ನೀ ಕೇಳಲಿಲ್ಲ
ಅದೇನು ಕಾರಣವೆಂದರೆ – ಬೆಸಗೊಂಬರೆ ತೆರಹಿಲ್ಲವಾಗಿ
ಗೊಹೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ತೆರೆಮರೆ ಯಾವುದು ಹೇಳಯ್ಯ ಬಸವಣ್ಣ? (೧೧೫೦)

ಬುದ್ಧ ಅಲ್ಲಮರ ನಡುವಣ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ವಚನವಿದು. ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ ಕಾಯದ ತರುವಾಯ ಸ್ಪರ್ಶದ ಬಂಧ, ಸ್ಪರ್ಶದ ತರುವಾಯ ವೇದನೆಯ ಬಂಧ, ವೇದನೆಯ ತರುವಾಯ ತೃಷ್ಣೆಯ ಬಂಧ...ಪುನಃ ಕಾಯದ ಬಂಧ...ಹೀಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಲ್ಲದೆ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿರುವ ಬಂಧಗಳ ಒಂದು ಸರಮಾಲೆಯನ್ನು ಪೋಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿರುವ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಕಾಯದ ತರುವಾಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಚಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬಂಧ–ಮೋಕ್ಷಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಹಿಂದಣ–ಮುಂದಣ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ ಅಥವ ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ. ಕಾಯ ಕಾಯದಲ್ಲೇ ಸ್ವಸ್ಥವಾಗದು. ಮನ ಮನವಾಗಿಯೇ ತಿರೋಧಾನವಾಗದು. ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂದಣ ಅಥವ ತರುವಾಯದ ಸ್ಥಿತಿಯೆ ಮುಖ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನಾದರೂ ಕಾಯ ಕಾಯದಲ್ಲಿಯೇ, ಪ್ರಾಣ ಪ್ರಾಣದಲ್ಲಿಯೇ, ಮನ, ಭಾವ ಅರಿವುಗಳು ತಾವಿದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ,

ಇಹಲೋಕ ಪರಲೋಕ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಗಗನ ಮೇರುಮಂದಿರ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ
ಸಕಲ ಭುವನ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಸತ್ಯನಿತ್ಯನಿರಂಜನಶಿವತತ್ವ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ
ಉತ್ತರೋತ್ತರ ಚತುರ್ವಳಯ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ
ಚಂದ್ರಸೂರ್ಯ ತಾರಾಮಂಡಲ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ
ಅಂತರಮಹದಂತರ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ
ಸ್ವತಂತ್ರ ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ(೩೭೦)

ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಯ ಕಾಯದಲ್ಲಿಯೇ ಹಾಗೆಯೇ ಮನ ಭಾವ ಅರಿವುಗಳು ತಾವಿದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬಲ್ಲವು. ಕಾಯ ಪ್ರಾಣ ಭಾವ ಇತ್ಯಾದಿ ತತ್ವಗಳನ್ನು ತಾವಿದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಪುನಃ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದದ ಭವಚಕ್ರವನ್ನು, ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಎಂಬ 'ಮುನ್ನಿನ' ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಲು ಹೋಗದೆ 'ಬಳಿಕ' ಎಂಬ ತರುವಾಯದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೊರಟಿರುವವನಿಗೆ ಸೂಚನೆ ಸಹಾಯಗಳು ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ

ಅರಿವಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತನಾದವನಿಗೆ ಒದಗಿಬರಲು ಹೇರಳವಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈ ಓಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಕಾಯದ ತರುವಾಯದ ಸ್ಥಿತಿಗಾಗಿ ಸಾಧಿಸತೊಡಗದೆ ಕಾಯ, ಪ್ರಾಣ, ಮನ ಭಾವಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲುವ ಸೂಚನೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ವಚನ ಬಹು ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

* * * *

ತತ್ವವನ್ನರಿಯದೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯ ಬದುಕು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಜನ್ಮ[೧೧][ಬೌದ್ಧದರ್ಶನ ಇದನ್ನು 'ಜಾತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ (ಜಾತಿರ್ದೇಹಜನ್ಮ ಪಂಚಸ್ಕಂಧ ಸಮುದಯಃ - ರತ್ನಪ್ರಭ: ೨-೨-೧೯)]ವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಚೈತನ್ಯ ಅಥವ ಆತ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಬೌದ್ಧರ ಈ ವಾದವು ವೇದಾಂತ ದರ್ಶನಗಳು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನೆ ಉಂಟುಮಾಡಿರಬೇಕು. ವೇದಾಂತದರ್ಶನಗಳು ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನನ್ಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡಿತ್ತು. ಅದು ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಾಚೆಗಿನ ಪದಾರ್ಥವೆಂಬಂತೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿತ್ತು.[೧೨] ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬುದ್ಧ ಜಾಗ್ರತ್ ಸ್ವಪ್ನ ಸುಷುಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ 'ಚತುರ್ಥ'ನೆಂದು ಕರೆಯದೆ ಪಂಚಸ್ಕಂಧಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸ್ಕಂಧಗಳ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧದಿಂದ, ಸಂಸ್ಕಾರಾದಿಗಳ ಬಳಿಕ ಮೂಡಿದ ಒಂದು ಉಪವಸ್ತು (byproduct)ಎಂಬಂತೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವೆನ್ನಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮ ಸಹ 'ವೇದ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದುದಾಗಿ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ವಾಕ್ಯಂಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯಾಗಿ ಹೋದವು' (೬೫೨) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಬುದ್ಧನ ಈ ಆತ್ಮತತ್ವದ ತರುವಾಯ ತತ್ತ್ವಮಸಿ ವಾಕ್ಯಂಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯಾಗಿ ಹೋಗಿವೆ.

> *"ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೌದ್ಧದರ್ಶನಗಳು 'ವಿಜ್ಞಾನ'ವೆಂದೇ ಗುರುತಿಸುವುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಒಂದು ತತ್ವ ಅಥವ ತಾಯ ಗರ್ಭದೊಳಗಿನ ದೇಹದ ಐದು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಂದು ಅಂಶ. ಇದು ಸಾಯುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯನ ಪೂರ್ವಕರ್ಮಗಳ (ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ) ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಫಲವೂ ಕೂಡ".*[೧೩]

ಆದಿ ಅಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬಯಲೆಂದು, ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಅಲ್ಲಮ ಹಲವು ಕಡೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿಗೆ - ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ಥಾನವೇನೂ ಇಲ್ಲದೆ - ತನ್ನದೇ ಮಿತಿಗಳಿವೆ:

ಕುರುಹುಳ್ಳನ್ನಕ್ಕ ಸಮಯದ ಹಂಗು
ಅರಿದಹೆನೆಂಬನ್ನಕ್ಕ ಆತ್ಮದ ಹಂಗು
ಅಲ್ಲ ಅಹುದೆಂಬನ್ನಕ್ಕ ಎಲ್ಲರ ಹಂಗು
ಗೊಹೇಶ್ವರನೆಂಬನ್ನಕ್ಕ ಲಿಂಗದ ಹಂಗು ಬೇಕು ಘಟ್ಟಿವಾಳಣ್ಣ (೧೨೪೮)

ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೆಂಬುದೂ ಒಂದು ಹಂಗಿನ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದದ ದ್ವಾದಶ ನಿದಾನಗಳ ತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಈ ದ್ವಾದಶ ನಿದಾನಗಳ ಭವಚಕ್ರಪ್ರವರ್ತನವನ್ನು ಸಮ್ಮತಿಸಲಾರ. ಅಂದರೆ ಸುಖದುಃಖ ಉದಾಸೀನರೂಪವಾದ ವೇದನೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದರೂ ಈ ವೇದನೆಯು ತೃಷ್ಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ನಿಶ್ಚಿತತೆ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗದು.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. ಧಮ್ಮಪದ, ಲೋಕವಗ್ಗ, ಅನು: ಶ್ರೀಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೯೮, ಪುಟ ೪೭

೨. 'ಅಸ್ಮಿನ್ ಸತಿ ಇದಂ ಭವತಿ ಅಸ್ಯ ಉತ್ಪಾದಾದಯಂ ಉತ್ಪದ್ಯತೇ ಇತಿ ಇದಂ ಪ್ರತ್ಯಯಾರ್ಥಃ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದಾರ್ಥಃ' - ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೭೮, ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ

೩. ಅದೇ, ಪುಟ ೭೮

೪. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು, ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಅನು: ಪ್ರಭುಶಂಕರ, ಅಭಿನವ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣ ೨೦೦೪, ಪುಟ ೧೪೭

೫. ವಿವರಗಳಿಗೆ: ಧಮ್ಮಪದ, ಪ್ರಕಾಶಕರು: ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಪ್ರಥಮಮುದ್ರಣ ೧೯೩೫, ಪುಟ ೧೨೫, ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

೬. ಅದೇ, ಬುದ್ಧವಗ್ಗ, ಪುಟ ೫೧

೭. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೯೧

೮. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು, ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಅನು: ಪ್ರಭುಶಂಕರ, ಅಭಿನವ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪರಿಷ್ಕೃತ ಮುದ್ರಣ ೨೦೦೪, ಪುಟ ೧೪೭

೯. ತತ್ವವಿವೇಕ, ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೨೦೬

೧೦. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು – ಜನಪ್ರಿಯ ವಾಚಿಕೆ, ಡಾ.ದೇಬಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ಅನು: ಬಿ.ವಿ.ಕಕ್ಕಿಲ್ಲಾಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೬, ಪುಟ ೧೩೨–೧೩೮

೧೧. ಧಮ್ಮಪದ, ಮಲವಗ್ಗ, ಅನು: ಶ್ರೀಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೯೮, ಪುಟ ೬೩

೧೨. ನಾಂತಃ ಪ್ರಜ್ಞಂ ನ ಬಹಿಃ ಪ್ರಜ್ಞಂ ನೋಭಯತಃ ಪ್ರಜ್ಞಂ ನ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನಂ ನ ಪ್ರಜ್ಞಂ ನಾ ಪ್ರಜ್ಞಂ ಅದೃಶ್ಯಮವ್ಯವಹಾರ್ಯಮಗ್ರಾಹ್ಯಮಲಕ್ಷಣಮಚಿಂತ್ಯಮವ್ಯಪದೇಶ್ಯಮೇಕಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯಸಾರಂ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮಂ ಶಾಂತಂ ಶಿವಮದ್ವೈತಂ ಚತುರ್ಥಂ ಮನ್ಯಂತೇ ಸ ಆತ್ಮಾ ಸ ವಿಜ್ಞೇಯಃ [(ಆತ್ಮನು) ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ, ಬಹಿಃಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ, ಉಭಯಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ, ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನಲ್ಲ, ಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ, ಅಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ, ಅದೃಶ್ಯನೂ, ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದವನೂ, ಹಿಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಆಗದವನೂ, ಲಕ್ಷಣರಹಿತನೂ, ಅಚಿಂತ್ಯನೂ, ಶಬ್ದದಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಡದವನೂ, ಆತ್ಮೈಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯನೂ, ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನೂ, ಶಾಂತನೂ, ಶಿವನೂ, ಅದ್ವೈತನೂ ಅದವನನ್ನು ಚತುರ್ಥನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅವನೆ ಆತ್ಮನು ಅವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು]ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ ಮತ್ತು ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕಾ, ಸಂ: ಸ್ವಾಮಿ ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮುದ್ರಣ, ೧೯೮೪, ಪುಟ ೩೪

೧೩. Surendranath Dasgupta, A History of Indian Philosophy, I Volume, OUP, London, 1962, pp90,

೨. ಕನ್ನಡಿಯುಂಡ ಬಿಂಬ
(ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನದ ವಿವೇಚನೆ)

(ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನವು ಹಿಂದಿನ ಶೈವದರ್ಶನಗಳ ಲೋಪದೋಷಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಸುಧಾರಿತ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನದ ಮೂಲತತ್ವಗಳ ವಿವೇಚನೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಗುಹೇಶ್ವರನಸ್ಪರಿತ ಅರಿವನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಕಚ್ಚಿಣ ಉಂಡ ನೀರಿಗೆ, ಕಚ್ಚಿಸಿಲುಂಡ ಅರಿಸಿನಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಶೂನ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಪುನರಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಅರಿವು-ಮರವೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ವಿಚಾರ. ಅರಿವು-ಮರವೆಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದೆ ಹೊರತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜ್ಞಾನದೊಡನೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ನಿಲುವು. ಅರಿವು ಮನಸ್ಸಿನ ಹಸಿವೆಗೆ ಆಹಾರವಾದರೆ ಮರವೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಸರ್ಜನೆ. ಅಖಂಡವಾದ ವಿರಾಟವಾದ ಗುಹೇಶ್ವರನ ತತ್ವವನ್ನು ಅರಿವಾಗಲಿ, ಮರವೆಯಾಗಲಿ ಸಮವೇಧಿಸದೆಂಬ ತಿಳಿವು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಶೈವದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಣಾಮದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ಟ್ರಾನ್ಸೆಂಡೆಂಟಲ್ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನೋದಯವೆಂದರೆ ಇಹದಾಚೆಗಿನ ಅಥವ ಇಂದಿಗೆ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅಂತಹ ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸಾವು. ಸಂಸಾರದಿಂದ ಲೋಕದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಟ್ರಾನ್ಸೆಂಡೆಂಟಲ್ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯೆಂದು).

> ದರ್ಪಣದೊಳಗಣ ರೂಹಿಂಗೆ ಆ ದರ್ಪಣವೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯವಲ್ಲದೆ
> ಮರ್ತ್ಯಲೋಕದೊಳಗಣಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲವೇಕಯ್ಯ?
> ಆ ಲೋಕದೊಳಗೆ ಉತ್ಪತಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯವಿದೇನಯ್ಯ, ಕರ್ಮಬದ್ಧರು!
> ಒಂದರ ಪರಿ ಒಂದಕ್ಕಿಲ್ಲ ಕಂಡಿರೆ!?
> ದೃಷ್ಟವಹ ಗುರುಹಸ್ತದೊಳಗಣ ಸದ್ಭಕ್ತಂಗೆ
> ಅಲ್ಲಿಯೆ ಉತ್ಪತಿ-ಸ್ಥಿತಿ-ಲಯ.
> ಇದೆಂತಹ ಪರಿಯೋ?!
> ಮತ್ತಾವ ಪರಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ಲಿಂಗದ ಪರಿಯ ಮಾಡಿದ ಗುಹೇಶ್ವರ! (೩೫೦)

ಶೈವದರ್ಶನಗಳ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಇದು ಹಿಂದಿನ ಶೈವದರ್ಶನಗಳ ಲೋಪದೋಷಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಸುಧಾರಿತ ತತ್ವಚಿಂತನೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ(ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಸಾಧಾರಣೀಕರಣ ತತ್ವ)ಗಳಿಗೂ ಇದರ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಗಳುಂಟು. ಕಾಳಿದಾಸ, ಭಾರವಿ, ಭರ್ತೃಹರಿಗಳಂತಹ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪ್ರತಿಭೆಗಳನ್ನು ಈ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಿದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನದ ಮೂಲತತ್ವಗಳ ವಿವೇಚನೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

> *"ದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬವು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವಂತೆ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಸಂಹಾರ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಚೇತನ-ಅಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಈ*

ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವು ಪರಮೇಶ್ವರನ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಜೀವಾತ್ಮರು ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನರಾಗಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾತೃ ಜ್ಞೇಯ ಮುಂತಾದ ಭೇದವಿದ್ದರೂ ಈ ಜಗತ್ತು ಪರಮೇಶ್ವರನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ವೃಕ್ಷವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಕೊಂಬೆಗಳು ಅನೇಕ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಪರಮೇಶ್ವರ ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನೂ ಹೌದು ಅಭಿನ್ನನೂ ಹೌದು. ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಜೀವಾತ್ಮದೊಡನಿರುವ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವು ಸ್ವಾನುಭವದಿಂದಲೂ, ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ, ಶೈವಾಗಮಗಳಿಂದಲೂ ಸಾಧಿತವಾಗಿದೆ. ನಾನು ಈಶ್ವರನೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಾನುಗುಣವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಯು ದೊರಕುತ್ತದೆ.''[೧]

ಇದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನದ ಮೂಲತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಎನ್ನಲ್ಲಿ ನಾನು ದೃಷ್ಟವೆಂಬನ್ನಕ್ಕರ ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ನೀವು ಮೆಚ್ಚುವಿರೆ?
ಸಂದೇಹದಿಂದ ಸವೆಯಿತ್ತು ಲೋಕ
ಕನ್ನಡಿಯುಂಡ ಬಿಂಬ ಕಬ್ಬುನ ಉಂಡ ನೀರು
ಕಬ್ಬಿಸಿಲುಂಡ ಅರಿಸಿನದಂತೆ ಗುಹೇಶ್ವರ ನಿಮ್ಮ ಶರಣರು (೩೬೭)

ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನರಿತ ಅರಿವನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಕಬ್ಬಿಣ ಉಂಡ ನೀರಿಗೆ, ಕಬ್ಬಿಸಿಲುಂಡ ಅರಿಸಿನಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಶೂನ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಪುನರಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು 'ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ನೀವು ಮೆಚ್ಚುವಿರೆ?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೌರವಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಣ್ಣವನನ್ನಾಗಿಸಿ ದೇವರನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವನು ಅನುಮೋದಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವಾತ್ಮ ಮಹೇಶ್ವರನ ಆಂಶಿಕ ಪ್ರತಿರೂಪವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ನಂಬುತ್ತದೆ: ''ಆದರೆ ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನ ಸ್ವರೂಪವು (ಅಂಶತಃ) ಪ್ರಕಾಶಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮಾಯೆಯೆ ಕಾರಣದಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಈಶ್ವರ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೆ, ಅಂದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಯ ಆವಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೋಸ್ಕರವೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ''.[೨] ಪರಮೇಶ್ವರನ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಹಿಗ್ಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಅಲ್ಲಮ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೆಲ್ಲವೂ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ:

ಇಹಲೋಕ ಪರಲೋಕ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ ಗಗನ ಮೇರು ಮಂದಿರ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ
ಸಕಲಭುವನ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯನಿತ್ಯನಿರಂಜನ ಶಿವತತ್ವ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ
ಉತ್ತರೋತ್ತರ ಚತುರ್ವಳಯ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ
ಚಂದ್ರಸೂರ್ಯ ತಾರಾಮಂಡಲ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ
ಅಂತರಮಹದಂತರ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ
ಸ್ವತಂತ್ರ ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗ ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ (೩೭೦)

ಈ ವಚನವನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ಒಂದು, ಆತ್ಮನಿದ್ದೆಡೆ ಇಹಲೋಕ ಪರಲೋಕಾದಿಗಳು ಇರಬಲ್ಲವೆ ವಿನಃ ಗಗನ ಮೇರುಮಂದಿರ ಸಕಲ ಭುವನಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸತ್ತೆಯಿಲ್ಲ. ಎರಡು, ತಾನಿದ್ದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಅವು, ಇದ್ದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ತಾವು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾದರೂ ಚೈತನ್ಯದ ಅಲ್ಪತ್ವವನ್ನು ಇವೆರಡೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯೂ ಹೇಳುವುದು. ಆದರೆ ಅದು ದೇಶಕಾಲ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳು ಜೀವಾತ್ಮರಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಿರೋಧವಿರುವುದು ಆತ್ಮವನ್ನು ಸಂಕೋಚಪಡಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನದ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತನ್ನನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದುಕೊಂಡರೂ, ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದುಕೊಂಡರೂ ಬಂದಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮನಿರ್ವಚನವೆನ್ನುವುದೇ ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಧನ.

ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಳ-ದಮಯಂತಿಯರ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.[೩] ಹಂಸದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನಷ್ಟೆ ಕೇಳಿ ಮೋಹಕ್ಕೊಳಗಾದ ದಮಯಂತಿಯ ಮುಂದೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ನಳನೆ ನಿಂತಿದ್ದರೂ ಅವಳಿಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರೇಮದರ್ಶನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೂತಿಯೊಬ್ಬಳು ಬಂದು ನೀನು ಮೆಚ್ಚುವ ಆ ಗುಣಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಉಳ್ಳ ಪುರುಷನಿವನೆ ಎಂದಾಗ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಅರಿವು-ಮರವೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದೇ ವಿನಃ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಅರಿವು-ಮರವೆಗಳಂತಹ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ಷಮತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದೆ ಹೊರತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜ್ಞಾನದೊಡನೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ವಿವೇಕವಾಗಿದೆ. ಅರಿವು ಮನಸ್ಸಿನ ಹಸಿವೆಗೆ ಆಹಾರವಾದರೆ ಮರವೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಸರ್ಜನೆ. 'ಒಂದು ಆಹ್ವಾನ ಒಂದು ವಿಸರ್ಜನ, ಒಂದು ವ್ಯಾಕುಳ ಒಂದು ನಿರಾಕುಳ. ಉಭಯಕುಳರಹಿತ ಗುಹೇಶ್ವರ ನಿಮ್ಮ ಶರಣ ನಿಶ್ಚಿಂತನು' (೩೫೯) ಎಂದು ಅಲ್ಲಮನೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಖಂಡವಾದ ವಿರಾಟವಾದ ಗುಹೇಶ್ವರನ ತತ್ವವನ್ನು ಅರಿವಾಗಲಿ, ಮರವೆಯಾಗಲಿ ಸಮವೇಧಿಸದೆಂಬ ತಿಳಿವು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

> ತನ್ನನರಿದ ಅರಿವೆಂತುಟೋ?
> ತನ್ನ ಮರೆದ ಮರಹೆಂತುಟೋ? ಅರಿದು ಮರೆದವರು
> ನಿಮ್ಮ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತಿಪ್ಪರು ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ (೩೭೨)

ಮರೆತುದನ್ನು ಪುನಃ ಅರಿಯುವುದು, ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅರಿವಿಗಿಂತ ಮರೆವೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ "ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರವೆಂಬೆರಡನೂ ವಿವರಿಸದೆ ತನ್ನ ಮರೆದಿಪ್ಪನೇ ಉಪಮಾತೀತನು"(೯೮೭) ಎಂದು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದ ಮೂಲಪ್ರತಿಮೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. 'ನಾನು ಯಾರು' ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಜ್ಞಾನ(ಕಾಗ್ನಿಷನ್)ವನ್ನು ತಲುಪಿದರೆ ಇದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ(ರೆಕಗ್ನಿಷನ್)ಯನ್ನು

ತಲುಪಿರುವುದು[೮] ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಸಂಗತಿ. ಏಕೆಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದರೊಡನೆ, ಉನ್ನತವಾದುದರೊಡನೆ, ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಮಾನುಷ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಕೂಡ ಈ ನಾನೆಂಬ ಅರಿವು 'ಒಡಲಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಬೆಳೆಯಿತ್ತು...ತನ್ನನರಿಯದ ಕಾರಣ' (೩೭೯)ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಂಗವೆಂದರೆ ಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು, ತೃಷ್ಣಾಮೂಲವಾದ್ದು. ಎಲ್ಲ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಮೌಲ್ಯ, ಸಾಧನೆಗಳೂ ಅಂಗದಲ್ಲಳವಟ್ಟಿರುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಭವಿಬೀಜ ವೃಕ್ಷ ಫಲದೊಳಗೆ ಭವಿಬೀಜವೃಕ್ಷ ಪಲ್ಲವಿಸಿತ್ತು
ಆ ಭವಿಬೀಜ ವೃಕ್ಷದ ಫಲದೊಳಗೆ ಶರಣಬೀಜವೃಕ್ಷ ಪಲ್ಲವಿಸಿತ್ತು
ಆ ಶರಣಬೀಜವೃಕ್ಷದ ಫಲದೊಳಗೆ
ಕುಲನಾಶಕನಾದ ಶರಣ ಒಂದೆ ಬಸಿರಲ್ಲಿ ಬಂದ;
ಬಂಧುಬಳಗಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಕುಲಕ್ಕೆ ತಾನೆ ಮಾರಿಯಾದ – ಶರಣ
ಭವಿ ಭಕ್ತ ಭವಿ ಬೀಜವೃಕ್ಷದ ತಂಪು ನೆಳಲನೆ ಬಿಟ್ಟು
ಕುಳ್ಳಿದ್ದಲ್ಲಿಯೆ ಬಳಿಬಳಿಯೆ ಬಯಲಾದ ಶರಣ
ನಾದ ಬಿಂದು ಬೀಜ ನಷ್ಟ ಹೊಳ್ಳಾಗಿ ಹಾರಿ ಹೋದಲ್ಲಿ
ಇನ್ನೇನೆ ಹೇಳಲುಂಟು? ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗವನರಿದು
ಭವಿಗೆ ಭವಿಯಾದತಂಗೆ ಇನ್ನೇನು ಪದವುಂಟಯ್ಯ?(೩೮೨)

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬೀಜವೃಕ್ಷದ ರೂಪಕ ಸಂಸಾರದ ಚಕ್ರಗತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಈ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭವವೃಕ್ಷದ ಬೀಜದಲ್ಲಿ ಭವಿಯೂ, ಭವಿಯೆಂಬ ವೃಕ್ಷದ ಫಲದಲ್ಲಿ ಶರಣನೂ ಹೀಗೆ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮನೀಡುತ್ತ ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತ ಸಾಗುವ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ. ಈ ವಿಕಾಸಕ್ರಮದ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಶರಣ ಹುಟ್ಟಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಕಾಸದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಯಿಸದೆ ಕುಲನಾಶಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಂಥವನು ಸಂಸಾರವೃಕ್ಷದ ತಂಪು ನೆಳಲಡಿಯಿಂದ ಎದ್ದೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಸಂಸಾರದಾಚೆಗಿನ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದಾಗಲಿ, ಅಜ್ಞಾನವೆಂದಾಗಲಿ, ಅಭಿಜ್ಞಾನವೆಂದಾಗಲಿ ಪೃಥಕ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

"ಈ ಪ್ರಮಾತೃವು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಅಂಧನಾಗಿ ಕರ್ಮದ ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುತ್ತಾನೆ (ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾರೂಪವಾದ) ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಪರಮೈಶ್ವರ್ಯವು ಜ್ಞಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಚಿದ್ಘನನಾಗಿ ದೃಕ್ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳ ವಿಕಾಸವಾಗಿ ಅನಂತರ ಮುಕ್ತ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ"[೯]

ಕೆಲವು ಅನನುಕೂಲಗಳು, ಅಗತ್ಯಗಳು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಎಡೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯೆಂಬುದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ಹಲವು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳ ಹಿಂದಿರಬಹುದಾದ ಈ ಬಗೆಯ ಕೆಲವು ಕೊರತೆಗಳು ಅನುಭಾವದ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿಂದೆ ಇರಲಾಗದು. ಮಾಯೆ, ಬಂಧನ,

ತಾಪತ್ರಯ, ದುಃಖ ಈ ಬಗೆಯ ಉಪಾಧಿಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಲಾರವು. ಹಾಗೇನಾದರೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಬೌದ್ಧಿಕ – ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕ – ವ್ಯವಸಾಯವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ.

ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕ ಧಾರೆಗಳೂ ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ವಿರಾಟ್ ತತ್ವದ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಹೊರಟಿರುವ ವಿವಿಧ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಕ್ರಮಗಳು. ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಮತ್ತು ಈ ಕ್ರಮಗಳು ಕೊನೆಗೆ ತಳೆಯುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಒಪ್ಪದ ಅಲ್ಲಮನು 'ಇದ ಹೇಳಲೂ ಬಾರದು ಕೇಳಲೂ ಬಾರದು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿಗೌರವವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಪರಿಯಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ individuality (ಅನನ್ಯತೆ)ಯನ್ನು ಮನ್ನಿಸದ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಆಭಾಸವಾದವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಈ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ನಿಜವಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ ಆಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ (ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ) ಅಷ್ಟೇ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.[೬] ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣನು ಲಚ್ಚಣವಳಿಯದೆ ರಾಶಿಯನಳೆದನು (೪೦೩) ಎನ್ನುವ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು. ತೀವ್ರವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತ ಬಿತ್ತದೆ, ಬೆಳೆಯದ ತುಂಬಿದ ರಾಶಿಯನ್ನು ಶರಣನು ಅಳೆಯಬಲ್ಲ ಆದರೆ ಅಳೆದು ತನ್ನ ಲಚ್ಚಣ(ಲಕ್ಷಣ)ವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು, ಒಂದು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನಾಗಿಸದೆ, ಜೋಪಾನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಘರ್ಷಣೆಯಿರುವುದು ಹಲವು ದಾರ್ಶನಿಕ ನಿಲುವುಗಳೊಡನೆಯಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಈ ನಿಲುವುಗಳ ತತ್ವೀಕರಣದೊಡನೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಗೌರವವನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸುವ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಗುರು–ಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಹಾಗು ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಳ್ಳದು. ಇಂತಹ ಕಡೆ ಗುರು ಶಿಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧ ಒಬ್ಬ ಶಕ್ತಿಶಾಲೀ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ–ಗುಲಾಮರ ಸಂಬಂಧಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೌರವವನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡು ಗುರುವಿಗೆ ಶರಣಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳತ್ತ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಂತಹ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಚಿಂತನಾ ಮಾರ್ಗಗಳು ಗುರುವಿಗೆ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೀಯದೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಗುರುತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಬಲ್ಲದು – ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರುಣಿ–ಉದ್ದಾಲಕರ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮೀನು ಹಿಡಿವವನೂ, ಒಂದು ಇರುವೆಯ ಸಾಲೂ ಗುರುವಿನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತೆ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ಜೀವ ಪರಮೇಶ್ವರರ ಅಭೇದ ತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಜೀವ ಈಶ್ವರನಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಹಮತವಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಜೀವ ತಾನೇ ಶಿವ ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ:

ಪರತತ್ವದಲ್ಲಿ ತದ್ಗತವಾದ ಬಳಿಕ
ಬೇರೆ ಮತ್ತರಿದಹೆನೆಂಬ ಭ್ರಾಂತೇಕೆ?
ಅರಿವು ಸಯವಾಗಿ ಮರಹು ನಷ್ಟವಾದ ಬಳಿಕ
ತಾನಾರೆಂಬ ವಿಚಾರವೇಕೆ?
ಗುಹೇಶ್ವರನ ಬೆರಸಿ ಭೇದಗೆಟ್ಟ ಬಳಿಕ
ಮತ್ತೆ ಸಂಗವ ಮಾಡಿಹೆನೆಂಬ ತವಕವೇಕಯ್ಯ (೪೪೦)

ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಬೆರಸಿ ಭೇದಗೆಟ್ಟ ಬಳಿಕ ಮರಳೀ ತಾನು ಯಾರು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಓಂದಿರುಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ತವಕ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ನೀನೆನ್ನದೆ ನಾನೆನ್ನದೆ ಇಪ್ಪ ಸುಖವ ಭಿನವಿಲ್ಲದೆ ಅರಿಯಬಲ್ಲಡೆ ಆ ಸುಖವನ್ನು ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗರ್ಪಿಸುವೆ' (೫೬೨) ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ಬಗೆಗೆ – ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದಾಗಲಿ, ಅದ್ವೈತವೆಂದಾಗಲಿ, ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಾಗಲಿ – ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು ಕೇವಲ ವಿನಯದ ಕಾರಣದಿಂದಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವನು ಎದುರಿಸುವುದು ನೈತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನಲ್ಲ. ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬಲ್ಲಿಯೂ, ಕ್ಷುದ್ರವೆಂಬಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನಿರ್ವಚನದ ಅಹಂಕಾರವೇ ಅಡಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅಸಹಜವೆನಿಸುವುದು ತಾನಾರು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಲ್ಲ, ಈ ತಾನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯದಲ್ಲಿ. ಅವನು 'ನಾನೆಂಬುದೇ ಮಾಯಾಧೀನ'(೫೬೨) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಭಗವಂತನ ಬಗೆಗೆ ಏನನ್ನೇ ಮಾತನಾಡಿದರೂ ಆ ಭಗವಂತನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸುತ್ತ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾತುಗಳು, ಶಬ್ದಗಳೂ ಮಾತ್ರ ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ತಾನೆಂಬ ವಿಷಯ ಹಾಗಲ್ಲ. ತಾನು ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಸುತ್ತ ಹಬ್ಬಿದ ಶಬ್ದಗಳು ಹಾಗಿರಲಿ, ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳ ವಿಷಾದಕರ ಒಳನೋಟಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಅಲ್ಲಮನ ದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾನೆಂಬುದ ನಿಃಕರಿಸುವಾಗ ಅವನಿಗೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾಡುವಂತೆ, ದುರಂತಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

> ನೆನಹ ನೆನೆವ ಮನದಲ್ಲಿಲ್ಲ, ತನುವಿನಲ್ಲಿ ಆಶೆಯಿಲ್ಲ
> ನೆನೆವ ಮನವನತಿಗಳೆದ ಘನಕ್ಕೆ ಘನವನೆಂತೆಂಬೆ?
> ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನಾಯಿತ್ತು ಭಿನ್ನವಿಲ್ಲದೆ ನಿಂದ ನಿಜವು
> ಅನಾಯಾಸದ ಮನವ ಕಂಡು ಆನು ಬೆರಗಾದೆನಯ್ಯ
> ಎಂತಿದ್ದುದು ಅಂತೆ ಇದೆ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲದನುಭಾವ, ಗುಹೇಶ್ವರ (೬೭೪)

ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಲೋಕಗ್ರಹಿಕೆ ಅವನು ಬದ್ಧಾತ್ಮನಾದಾಗ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೋ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಿಂದ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ತನಕ ಇಲ್ಲದ ಅದ್ವೈತದ ಪರಿಭಾವನೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯ ತರುವಾಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ದರ್ಶನ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೊಪ್ಪದ ಅಲ್ಲಮ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಎಂತಿದ್ದುದು ಅಂತೆ ಇದೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇದೊಂದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ನಿಲುವು. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ಟ್ರಾನ್ಸೆಂಡೆಂಟಲ್ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮಗಳಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಈ ಬಗೆಯ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬಂದುದರ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ಅನ್ವೇಷಿಸಬಹುದು: ತಥಾಕಥಿತ ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಜನಿಸುವುದೇ ಇಹದ ಬಗೆಗಿನ ಅತೃಪ್ತಿಯಿಂದ. ಈ ಅತೃಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುವ ಮತ್ತು ಇದರಾಚೆಗೆ ಬರಲು ಹಂಬಲಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಸದಾಕಾಲ ಇಹದ್ದಲ್ಲದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ, ಸುಳ್ಳುಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸದ ಈ ಕಲ್ಪನೆ, ಸುಳ್ಳುಗಳ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೇ ಅಂತಹ ಮನಸ್ಸು ಟ್ರಾನ್ಸೆಂಡೆನ್ಸ್ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.[೧] ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ಯೋಗ ಸಮಾಧಿ ಮೋಕ್ಷ – ಇವೆಲ್ಲ ಈ ಬಗೆಯ ಟ್ರಾನ್ಸೆಂಡೆಂಟಲ್ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿ ಬೇರೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನೋದಯವೆಂದರೆ ಇಹದಾಚೆಗಿನ ಆ ಸುಳ್ಳು ಅಥವ ಇಂದಿಗೆ ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಪ್ರಪಂಚದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅಂತಹ ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸಾವು. ಸಂಸಾರದಿಂದ ಲೋಕದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಎಂದಲ್ಲ.

ಬದಲಿಗೆ ಈ ಟ್ರಾನ್ಸೆಂಡೆಂಟಲ್ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯೆಂದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಅವನು ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ:

> ನಿಮ್ಮ ನೆನೆವುತ್ತಿದ್ದಿತ್ತು ನೆನೆವ ಮುಖವಾವುದೆಂದರಿಯದೆ
> ಪೂಜೆಯು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದಿತ್ತು ಪೂಜೆಯು ಮುಖವಾವುದೆಂದರಿಯದೆ
> ಆಡಿ ಹಾಡಿ ಬೇಡುತ್ತಿದ್ದಿತ್ತು ಬೇಡುವ ಮುಖವಾವುದೆಂದರಿಯದೆ
> ಕಾಯದಲ್ಲಿಲ್ಲ ಜೀವದಲ್ಲಿಲ್ಲ ಭಾವದಲ್ಲಿಲ್ಲ
> ಭರಿತವು ಅದು ತಾನಪ್ಪುದು
> ತಾನಲ್ಲದುದನೇನ ಹೇಳಲಿ ಕೌತುಕವ!
> ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಹೆಸರೊಳಗಿದ್ದುದ ಬೆಸಗೊಂಬವರಿಲ್ಲ ನಿರಾಳದ ಘನವ (೬೪೭)

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೨೮೭, ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ

೨. ಕಿಂತು ಮೋಹವಶಾದಸ್ಮಿನ್ ದೃಷ್ಟೇಪ್ಯನುಪಲಕ್ಷಿತೇ। ಶಕ್ತ್ಯಾ ಪಿಷ್ಕರಣೇನೇಯಮ್ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೋಪದರ್ಶ್ಯತೇ॥ ಅದೇ, ಪುಟ ೨೯೪

೩. ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ದರ್ಶನಗಳ ತೌಲನಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ೩೦೩

೪. ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ದರ್ಶನಗಳ ತೌಲನಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯

೫. "ಏಷಾ ಪ್ರಮಾತಾ ಮಾಯಾಂಧಃ ಸಂಸಾರೀ ಕರ್ಮಬಂಧನಃ। ವಿದ್ಯಾದಿ ಜ್ಞಾಪಿತೈಶ್ವರ್ಯಶ್ಚಿದ್ಘನೋ ಮುಕ್ತ ಉಚ್ಯತೇ॥", ಅದೇ, ಪುಟ ೩೦೧

೬. "ಮೇಯಂ ಸಾಧಾರಣಂ ಮುಕ್ತಃ ಸ್ವಾತ್ಮ ಭೇದೇನ ಮನ್ಯತೇ। ಮಹೇಶ್ವರೋ ಯಥಾ ಬದ್ಧಃ ಪುನರತ್ಯಂತ ಭೇದವತ್॥", ಅದೇ, ಪುಟ ೩೦೧

೭. Commentaries On Living, from the notebooks of J. Krishnamurti, Edited by D. Rajagopal, Krishnamurti Foundation, India, 1995, pp 158

೩. ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಠಾವುಂಟೆ?
(ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ಅಲ್ಲಮನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು)

{ಯೋಗದರ್ಶನವು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಿಂತ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪೃಥಕ್ಕರಣೆಗೊಳಪಡದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದಿಗೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸುಲಭವಾಗಿ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪುವಂಥದಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮ-ಪರಮಾತ್ಮರ ಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಮ 'ಅರಸುವಿಕೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಪತಂಜಲಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಗವೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಗಳು ನಿಲ್ಲುವುದು. ಯೋಗದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳು ಅಡಚಣೆಯಾದರೆ, ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲ, ಚಿತ್ತವೆಂಬುದೇ ಅಡಚಣೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಚಿತ್ತವಿರುವವರೆಗೂ ಅದು ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಲಹುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೊಂದುವೇಳೆ ಚಿತ್ತವೆಂಬುದುಂಟೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ತೀವ್ರವಾದ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದಾಗ ಚಿತ್ತ ತನ್ನದೆ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರಮಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ 'ಸುಖಸಮಾಧಿ'(೯೮೮) ಎಂದು ಛೇಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಬಹುಕಾಲ ಈ ಬಗೆಯ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿದ್ದರೆಂದು ಒಂದು ಅಭಿಮತವಿದೆ. 'ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವು ಕಲ್ಪಿತಕ್ಕೆ ದೂರ' (೯೯೯) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಆ ಭಾವಮೂಲವಾದ ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆಯ, ಯೋಗಭ್ರಷ್ಟತೆಯ ಅರಿವೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ದೈಹಿಕ ಸಾಧನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸಾಧನೆಗಿಂತ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವ ನೀಡುವಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರಾಣದ ಕಳೆಯುನ್ನು ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಅರಿಯಬೇಕು' (೯೫೩) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ}.

ಕಲ್ಲ ಹೋರಿನೊಳಗೊಂದು ಕಾರ್ಯವ ಕಾಬಡೆ
ಕಲ್ಲ ಬೆದಕದೆ, ಕಪ್ಪೆಯ ಸೋಂಕದೆ
ಅಲ್ಲಿಯ ಉದಕವ ಕುಡಿಯಬಲ್ಲಡೆ, ಅದು ಯೋಗ;
ಬಲ್ಲಡೆ ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ನೀವೇ ತಿಳಿದು ನೋಡಿರೇ
ಅರಿವ ಯೋಗಕ್ಕಿದು ಚಿಹ್ನವಯ್ಯ!
ಕಲ್ಲು ಕಪ್ಪೆಯೊಳಗಣ ಹುಲ್ಲುರಿಯದೆ ಅಟ್ಟುಂಬಂತೆ ಗುಹೇಶ್ವರ (೫೬೦)

ಚಿತ್ತ ಹಾಗೂ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳ ಕುರಿತು ಯೋಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಚರ್ಚೆಯಿದೆ. ಯೋಗ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳಿಗಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಂಡನೆಗಳಾದರೆ ಇದು ಪ್ರಯೋಗಾತ್ಮಕವಾದುದು. ಇದಕ್ಕೆ ತರ್ಕ, ವಿಚಾರ, ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಕ್ರಿಯೆ ಮುಖ್ಯ. ಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ಸಾಧಕ ಮುಖ್ಯ[೧]. 'ಅಥ ಯೋಗಾನುಶಾಸನಮ್'[೨] ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಯೋಗಸೂತ್ರಗಳ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಉಳಿದ ದರ್ಶನಗಳಂತೆ 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗದೆ 'ಅನುಶಾಸನಮ್' ಎಂದು ಮೊದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ದರ್ಶನವನ್ನಾದರೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಯೋಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದೆಂದು ಕರೆದದ್ದು. ಯೋಗಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದ ಸಹ ಇದನ್ನೇ ಹೇಳುವುದು:

“ಉಳಿದ ಭಾಗವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಒಬ್ಬ ಗುರುವಿನ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಕಲಿಯಬಹುದೆಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನೋದಿ ಈ ವಿಷಯದ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯುಂಟಾದರೆ ಅದನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವ ಗುರುವೂ ಸಿಕ್ಕದೇ ಇರಲಾರ.”

– ಪೀಠಿಕೆ, ರಾಜಯೋಗ.[೩]

ಶಬ್ದಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪೃಥಕ್ಕರಣೆಗೊಳಪಡದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದಿಗೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸುಲಭವಾಗಿ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪುವಂಥದಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ‘ಅಥ ಯೋಗಾನುಶಾಸನಮ್’ ಎಂದು ಯೋಗಸೂತ್ರಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತವೆಂದು ಓಂದೆಯೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಥ ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು[೪] ಅದನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಅರ್ಥಯಿಸುತ್ತವೆ. ಯೋಗಸಾಧನೆಗೆ ತಪಸ್ಸು, ವೀತರಾಗ, ಮೊದಲಾದ ಗುಣಗಳು, ಅಂದರೆ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಇರತಕ್ಕದ್ದು ಎನ್ನುತ್ತವೆ. ವಚನಕಾರರು ಈ ಅಧಿಕಾರಿ, ಅನಧಿಕಾರಿ ಎಂಬ ವಿಂಗಡಣೆಯನ್ನು ‘ಭವಿ’, ‘ಭಕ್ತ’ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಈ ಅಧಿಕಾರ, ಅನಧಿಕಾರ ಎಂಬ ಬಗೆಯ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಭವಿಯ ಕಳೆದೆವೆಂಬ ಮರುಳು ಜನಂಗಳು ನೀವು ಕೇಳಿರೇ
ಭವಿಯಲ್ಲವೇ ನಿಮ್ಮ ತನುಗುಣಾದಿಗಳು?
ಭವಿಯಲ್ಲವೇ ನಿಮ್ಮ ಮನಗುಣಾದಿಗಳು
ಭವಿಯಲ್ಲವೇ ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಾಣಗುಣಾದಿಗಳು?
ಇವರೆಲ್ಲರು ಭವಿಗಳ ಹಿಡಿದು ಭವಭಾರಿಗಳಾದರು
ನಾನು ಭವಿಯ ಪೂಜಿಸಿ ಭವನಾಸ್ತಿಯಾದೆನು ಗುಹೇಶ್ವರ (೩೮೧)

ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಉದಾರವಾದಿ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿ ಅನಧಿಕಾರಿ ಎಂಬ ವರ್ಗಭೇದ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರ ಅನಧಿಕಾರದ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಭವದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸಕಲವನ್ನೂ ತಂದು ಭವವನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾನೆ. ‘ಭವಿಯೆಂಬುದು ಹುಸಿ’ (೫೨೪) ಎಂಬ ಮಾತು ಒಟ್ಟು ಈ ವಿಚಾರದ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನೇ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಭವವೆಂಬುದು ಹುಸಿಯಾದರೆ ಭಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ದಿಟವೆ? ಒಂದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇನ್ನೊಂದನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಸಮರಸ ಹೊಂದುವ ಕ್ರಮವಿದು:

ಭಕ್ತ ಪ್ರಸಾದವ ಕೊಂಡು ಪ್ರಸಾದವಾದ;
ಪ್ರಸಾದ ಭಕ್ತನ ನುಂಗಿ ಭಕ್ತನಾಯಿತ್ತು
ಭಕ್ತನೂ ಪ್ರಸಾದವೂ ಏಕಾರ್ಥವಾಗಿ ಲಿಂಗಸಂಗವ ಮರೆದು
ಭಕ್ತನೆ ಭವಿಯಾದ, ಪ್ರಸಾದವೆ ಓಗರವಾಯಿತ್ತು
ಮತ್ತೆ ಆ ಓಗರವೆ ಭವಿ, ಭವಿಯೆ ಓಗರವಾಯಿತ್ತು
ಓಗರ ಭವಿ ಎಂಬೆರಡೂ ಇಲ್ಲದೆ ಓಗರವೆ ಆಯಿತ್ತು ಗುಹೇಶ್ವರ. (೭೧೩)

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿಗೆ ಭವಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ತಿರಸ್ಕಾರವೂ ಇಲ್ಲ, ಬೇರೆ ವಚನಕಾರರಂತೆ ಅನುಕಂಪ ಮೃದು ಭಾವಾದಿಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭವಿಯೆಂಬುವನೇ ಇಲ್ಲ.

ಯೋಗವೆಂದರೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ''ಸಂಯೋಗೋ ಯೋಗ ಇತ್ಯುಕ್ತೋ ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮನೋಃ''[೫] (ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮರ ಸಂಯೋಗವೇ ಯೋಗ) ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಗೊಹೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ವಿಯೋಗಕ್ಕೆ ತೆರಹಿಲ್ಲ' (೧೧೧೪) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅಲ್ಲಮ ಯೋಗವೆಂದರೆ ಜೀವಾತ್ಮ, ಪರಮಾತ್ಮರ ಸಂಯೋಗವೆನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂಯೋಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನೂ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 'ಅರಸುವಿಕೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಹರಿದರಸಿಹೆನೆಂದರೆ ಮನದ ವಿಕಾರ
ಸುಳಿದರಸಿಹೆನೆಂದರೆ ಪವನ ವಿಕಾರ
ನಿಂದರಸಿಹೆನೆಂದರೆ ಕಾಯ ವಿಕಾರ
ಒಳಗರಸಿಹೆನೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ವಿಕಾರ
ಅರಸಲಿಲ್ಲದೆ ಬೆರಸಬಲ್ಲಡೆ ಆತನೆ ಶರಣ ಗುಹೇಶ್ವರ (೫೯೧)

ಆದರೆ ಪತಂಜಲಿ ಯೋಗವೆಂದರೆ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳ ನಿರೋಧ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಯೋಗಶ್ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ನಿರೋಧಃ' (ಯೋಗವೆಂದರೆ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳ ನಿರೋಧ)[೬] ಯೋಗವೆಂದರೆ ಜೀವಾತ್ಮ ಪರಮಾತ್ಮರು ಸೇರುವುದಲ್ಲ; ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಗಳು ನಿಲ್ಲುವುದು ಎಂಬುದು ಪತಂಜಲಿಯ ನಿಲುವು. ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು, 'ಮನದೊಳಗಣ ಶಬ್ದದ ಉಲಿಯನ್ನು', ಅಲ್ಲಮ ಸೂತಕವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಶಬ್ದಸೂತಕವೆಂಬರು, ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸೂತಕವುಂಟೆ –
ತನ್ನಯ ಸಂದೇಹವಲ್ಲದೆ?
ಗಾಳಿಗೆ ಧೂಳು ಲೇಪವಪ್ಪುದೆ?
ಗೊಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಆ ಭಾವವಿಲ್ಲ, ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ! (೧೧೯೮)

ಸೂತಕವೆಂಬುದು ಶಬ್ದಾದಿಗಳಲ್ಲಿರದೆ ತನ್ನಯ ಸಂದೇಹದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ಅಲ್ಲಮ ಚಿತ್ತ ಮತ್ತು ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾರ. ಯೋಗದರ್ಶನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳು ಅಡಚಣೆಯಾದರೆ, ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲ, ಚಿತ್ತವೆಂಬುದೇ ಅಡಚಣೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಚಿತ್ತವಿರುವವರೆಗೂ ಅದು ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಲಹುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ, ಚಿತ್ತವೆಂಬುದೇ ವೃತ್ತಿಗಳ ನಿರಂತರ ಗದ್ದಲ. ವೃತ್ತಿಗಳೆಂಬುದು ಚಿತ್ತದೊಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಚಿತ್ತದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.[೭]

ಮನವ ತೊಳೆದುನಿರ್ಮಲವ ಮಾಡಿಹೆನೆಂಬ ಯೋಗವೆಂತುಟೋ?
ಮನವ ಹಿಡಿದು ತಡೆದಿಹೆನೆಂಬವರ ಮರುಳಾಗಿ ಕಾಡಿತ್ತು ನೋಡಾ ಮನವು!

ಮನವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನದಿಂದರಿದು ಆದ ಶುದ್ಧವ
ಮಾಡಿಹೆನೆಂಬುದು ತಾನೆ ಮನ ನೋಡಾ!
ನಮ್ಮ ಗೊಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗದ ಅನುವನರಿದಿಹೆನೆಂಬವರು
ಮನವಿಲ್ಲದಿರಬೇಕು ನೋಡಾ, ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ (೯೯೬)

ಅಲ್ಲಮನದು ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿನಿರೋಧ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲ, ಅವನದು ಚಿತ್ತನಿರೋಧೀ ಮಾರ್ಗ. ಚಿತ್ತವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಯೋಗಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಮುಂದುವರೆಯಬಹುದು. ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಚಿತ್ತವೆಂಬುದೊಂದಿದೆ. ಅದರ ಶುದ್ಧೀಕರಣ ಸಾಧ್ಯ – ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳ ನಿರೋಧದ ಮೂಲಕ. ಅಲ್ಲಮನ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲ, ಹಾಗಾಗಿ ಅದರ ಶುದ್ಧೀಕರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇರುವುದೆಲ್ಲ ಬರೀ ವೃತ್ತಿಗಳು.

ಮನವುಂಟೆ ಮರುಳೆ, ಶಿವಯೋಗಿಗೆ?
ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಮನಮಗ್ನ ಉಂಟೆ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ?
ಇಲ್ಲದ ಮನವನುಂಟೆಂದು ನುಡಿದು
ಅಡಗಿಸಿದೆನೆಂಬ ಮಾತು ಮನವ ನೆಲೆಮಾಡಿ ತೋರುತ್ತದೆ.
ಗೊಹೇಶ್ವರನನರಿದ ಶರಣಂಗೆ ತೋರಲಿಲ್ಲ ಅಡಗಲಿಲ್ಲ ಕೇಳಾ (೧೦೦೧)

ಹಾಗೊಂದುವೇಳೆ ಚಿತ್ತವೆಂಬುದುಂಟೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ತೀವ್ರವಾದ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರೇನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ತವು ಗುಹೇಶ್ವರನ್ನನರಿಯುವ ಸಾಧನವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅಗಾಧ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಅರಿವು ಅಲ್ಲಮನಿಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಚಿತ್ತ ತನ್ನದೆ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರಮಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ 'ಸುಖಸಮಾಧಿ'(೯೮೮) ಎಂದು ಛೇಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಯೋಗಭ್ರಷ್ಟತೆಯೆಂಬುದು ಭಾವಮೂಲದಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವಂತಹುದು. ಅಲ್ಲಮ ಆ ಕುರಿತು 'ಭಾವದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಿಸುವುದೇ ಏಕರೂಪು'(೧೧೯೨) ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಬಹುಕಾಲ ಈ ಬಗೆಯ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿದ್ದರೆಂದು ಒಂದು ಅಭಿಮತವಿದೆ. 'ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವು ಕಲ್ಪಿತಕ್ಕೆ ದೂರ' (೯೯೯) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಆ ಭಾವಮೂಲವಾದ ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆಯ, ಯೋಗಭ್ರಷ್ಟತೆಯ ಅರಿವೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾಯದ ಒಲವರದಲ್ಲಿ ನಿಲುವ ಚಿತ್ತ
ಕಂಗಳ ಗೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವಡೆದು
ದೃಷ್ಟದ ಇಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಂಗಳ ಸೂತಕ ಹಿಂಗಿ
ಮನದ ಸೂತಕ ಹರಿದು
ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವೆಂಬ ಭಾವದ ಭ್ರಮೆಯುಡಗಬೇಕು (೧೧೯೦)

ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಯೋಗದ ಅಡಚಣೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಸೂತಕವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸೂತಕವೂ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಚಿತ್ತ/ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಷ್ಟೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಮನದ ಸೂತಕವಲ್ಲದೆ 'ಕಂಗಳ ಸೂತಕ', 'ಶಬ್ದಸೂತಕ' ಎಂದು ಸೂತಕವನ್ನು ಅವನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು

ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವ, ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರೋಧಗೊಳಿಸುವ ಅಸಾಧ್ಯಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ 'ಮರನುಳ್ಳನ್ನಕ್ಕರ ಎಲೆ ಉಲಿವುದ ಮಾಬುದೇ....ಸುಳಿಹುನ್ನಕ್ಕರ ಸೂತಕ ಹಿಂಗುವುದೇ'(೪೮೭) ಎಂದು ಕೇಳುವ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಂತೂ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ.

ಯೋಗಕ್ಕೆ ಎಂಟು ಅಂಗಗಳಿವೆ: ಯಮ, ನಿಯಮ, ಆಸನ, ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ, ಪ್ರತ್ಯಾಹಾರ, ಧ್ಯಾನ, ಧಾರಣ ಹಾಗೂ ಸಮಾಧಿ.[೮] ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಂಗಯೋಗವನ್ನು ವಿಶದವಾಗಿಯೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ (೨೫೭). ಅದರಲ್ಲಿ ಅರಿದು ಕೂಡುವ ಹಾಗೂ ಅಳಿಯದೆ ಕೂಡುವ ಮಾರ್ಗದ ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನದಾದರೂ ಅಳಿಯದೆ ಕೂಡುವ ಮಾರ್ಗ[೯]. ಅಳಿಯದೆ ಕೂಡುವ ಮಾರ್ಗ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮೀರಿದುದು. ಅಲ್ಲಮನ ನಿರ್ವಚನದ ಯೋಗಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವವನು ನಿರ್ಗಮನಿಯಾಗಲು ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ನಿಶ್ಶಬ್ದಿಯಾಗಲು ನುಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅವನು ನಡೆದರೆ ಅದುವೇ ನಿರ್ಗಮನ, ನುಡಿದರೆ ಅದುವೆ ನಿಶ್ಶಬ್ದ(೧೧೧೧). ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆ ಅರಿವಿನೆಡೆಗಿನ ಗಮನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅರಿವೇ ಆಚಾರವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ (ಅಂತರಂಗದ ಅರಿವಿಂಗೆ ಆಚಾರವೇ ಕಾಯ [೯೮೮]). ಇಂತಹ ಅರಿವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಆಚಾರ ಲಿಂಗವ ಆಚಾರ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ 'ನಿಜದಲ್ಲಿ ನಿಂದ ಲಿಂಗೈಕ್ಯನ ಅಂಗದಲುಳ್ಳ ಕ್ರೀಗಳೆಲ್ಲವೂ ಲಿಂಗಕ್ರೀಗಳು ನೋಡಾ. ಮನೋಲಯವಾಗಿಪ್ಪ ನಿಜಲಿಂಗೈಕ್ಯನ ಅನುಭಾವವೆಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾನನಷ್ಟ ಶಬ್ದ ನೋಡಾ'(೯೫೫).

ಈಗ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿನ ಭಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗದ ಪರಿಶೀಲನೆ: ಈಶ್ವರನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಸಾಧನೆ ಫಲಿಸುತ್ತದೆಂದು ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ ನಂಬುತ್ತದೆ.[೧೦] ಈಶ್ವರನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಭಕ್ತನ ಕಡೆಗೆ ಆಕರ್ಷಿತನಾಗಿ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೂ ಸಮಾಧಿಯು ಯೋಗಿಗೆ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಣವಸ್ವರೂಪಿಯಾದ[೧೧] ಅದನ್ನು ಜಪಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರರ್ಥವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು (೧–೨೮).[೧೨] ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷನ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಡಚಣೆಗಳ ಅಭಾವವೂ ಆಗುತ್ತದೆ (೧–೨೯).[೧೩] ಇನ್ನು ಈ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಣವರೂಪಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವ ಅಲ್ಲಮ '---ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕದ ಅಚಲವಪ್ಪ ನಿರಾಳವ ಪ್ರಣವರೂಪವೆಂದು ಹೆಸರಿಡಬಹುದೆ?(೮೮೧)' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ವಾಚ್ಯವಿಲ್ಲ, ನಿಶ್ಶಬ್ದ ಎನ್ನುವ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಹೀಗೆ ಪೂಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇವರಿಗೂ ಕಿವಿಮಾತು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮ ಅನುಪಮವಾದುದು:

ಅಘಟಿತ ಘಟಿತನೆ ವಿಪರೀತ ಚರಿತ್ರನೆ
ಸಾವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗೊಂಬರೆ ಲಿಂಗಯ್ಯ
ಸಾವರ ನೋವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗೊಂಬುದು
ಲಜ್ಜೆಗೇಡು ಗುಹೇಶ್ವರ (೪೯೮)

ಕೆಲವು ದೈಹಿಕ ಸಾಧನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಭಗವಂತನನ್ನು ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಮೂಗಿನ ಮೂಲಕ ಶರೀರದಲ್ಲಿರುವ

ವಾಯುವನ್ನು ವಿಶೇಷ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಹೊರದೂಡುವುದು (ಪ್ರಚ್ಛರ್ದನ ವಿಧಾರಣ) ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ. ಈ ಎರಡರ ಮೂಲಕ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು',[೧೪] 'ತನಗಿಷ್ಟವಾದ ಯಾವುದೇ ರೂಪವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವುದು'[೧೫] ಇತ್ಯಾದಿ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವೆಂಬುದು ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಯಾಮವಲ್ಲ, ತಂತ್ರ, ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುವವನಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೇ ಸಕಲವನ್ನೂ – ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಾಯಾಮ ಸಹ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ – ಸೇರಿರುತ್ತದೆ 'ಅಂಗದ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧವಾದ ಬಳಿಕ ಪ್ರಾಣದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾನ ನಿರ್ಧರವಾಯಿತ್ತು ನೋಡಾ!'(೪೧೦), ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ 'ಪ್ರಾಣದ ಕಳೆಯನ್ನು ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಅರಿಯಬೇಕು' (೯೫೩) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಯೋಗಸೂತ್ರ ಹೇಳುವ ಇನ್ನೊಂದು ಉಪಾಯ: 'ತನಗಿಷ್ಟವಾದ ಯಾವುದಾದರೂ ರೂಪವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವುದು'.[೧೫] ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಕುರುಹೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಯೋಗಸೂತ್ರಗಳು ಸವಿತರ್ಕ, ನಿರ್ವಿತರ್ಕ, ಸಬೀಜ, ನಿರ್ಬೀಜ ಮೊದಲಾದ ಸಮಾಧಿಯ ಹಲವು ಹಂತಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.[೧೬] ಕುರುಹನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮೊದಲ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪಿ ಕುರುಹನ್ನು ತೊರೆದು ಎರಡನೆಯ ಹಂತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆಯೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ತಂತ್ರೋಪಾಯಗಳು, ಸಾಧನೆಯ ವಿವಿಧ ಕ್ರಮಗಳು ಬುದ್ಧಿ ಭಾವಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲದು. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಇಂತಹ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಕಾಣೆವು. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಈ ಮಜಲುಗಳ ಅರಿವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಅವನ ಹಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸತ್ಯದ ಈ ಹಲವು ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಬೀಜ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವು–ಕುರುಹುಗಳು ಜತೆಜತೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ನಿಷ್ಠೆ ಮಜಲುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಣೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅರಿವೊಂದೇ ಅವನ ಮಾನದಂಡ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವೂ ಅರಿವೆಂಬುದೊಂದೆ. ಕುರುಹನ್ನು ಅವನು 'ಕನಸಿನಲಿಂಗ'(೨೨೫) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

* * * *

ಇನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯರ ಪದಾರ್ಥವಿಚಾರ: ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಜಗತ್ತು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ತತ್ವವೇ ಪದಾರ್ಥ. ಶಿಲೆಯೊಳಗಣ ಪಾವಕನನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮ ಪದಾರ್ಥ ವಿಚಾರವನ್ನು ಏಕೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವನೆಂಬ ಅನುಮಾನ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಶೈವದರ್ಶನಗಳು ಮೂವತ್ತಾರು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತವೆ.[೧೭] ಚಾರ್ವಾಕರು ಪಂಚಭೂತಗಳಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[೧೮] ಸಾಂಖ್ಯರು ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.[೧೯] ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಶೂನ್ಯ ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಮತತ್ವಗಳು.[೨೦] ಹೀಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದಾದರೂ ಆಯಾ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಂತಃಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪೃಥಕ್ಕರಿಸಲಾರೆವು ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ಮತ. ಅಗ್ನಿಮುಟ್ಟಲು ತೃಣ ಭಸ್ಮವಾದುದನೆಲ್ಲರೂ ಬಲ್ಲರು. ತೃಣದೊಳಗೆ

ಅಗ್ನಿಯುಂಟೆಂಬುದ ತಿಳಿದು ನೋಡಿರೇ! (೨೬೮) ಎಂಬ ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಂತಃಸ್ವಭಾವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನೆ ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವಂತಹುದಾಗಿದೆ. 'ಅಗ್ನಿಯನ್ನೂ ಅಪ್ಪುವನ್ನೂ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಂದು ಅಟ್ಟುಂಬ ಭೇದವನ್ನು' ಹೇಳಬಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮನಂಥ ಅನುಭಾವಿ ಪದಾರ್ಥಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದ ವ್ಯರ್ಥ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನವರು 'ಪರಿಣಾಮವಾದ'ವೆಂದೂ, 'ಸ್ವಭಾವವಾದ'ವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.[೨೧] ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾರ್ಯವೂ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾರಣದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯವೆಷ್ಟು ಸತ್ಯವೋ ಕಾರಣವೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಮತ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ವಿವೇಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಸುಲಭ ಪೃಥಕ್ಕರಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನು ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲದೇ ಅಸಂಬಂಧಗಳೂ ಉಂಟು. ಈ ಅಸಂಬಂಧಿತ ಅಂಶಗಳ ವ್ಯವಹಾರ ಪರಿಣಾಮವಾದಕ್ಕೆ ಹೊರಗಣದು ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ತಾಯಿಲ್ಲದ ಮೂಲನ ತಲೆವಿಡಿಯಲರಿಯದೆ ದೇವರಾದೆವೆಂದರೆ ನಾಚಿದೆನು ಗುಹೇಶ್ವರ (೩೪೨) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧದಿಂದಷ್ಟೆ ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಡುವ ಪದಾರ್ಥವಿಚಾರದೊಳಗೆ ಕಾಲದ ವಿವೇಚನೆಯೂ ಪ್ರವೇಶವಾಗಲೆ ಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಲೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಉಂಟಾಗದು. ಆಗ ದೇಶವೂ ಆಗಮಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ದೇಶದ ನೆಲೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯವು. ಆಗ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲದೇಶಗಳನ್ನೊಪ್ಪಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ತೊಡಗಿದಾಗ, ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕಾಲ ದೇಶಗಳ ಸೂತಕ ತಗುಲುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಅನಂತವನ್ನೂ ದೇಶದ ಅನಂತವನ್ನೂ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಹಿಡಿದಿಡಲಾರದು. ಹಿಂದಣ ಅನಂತವನು ಮುಂದಣ ಅನಂತವನು (೪೩೫) ಮೊದಲಾದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಕೇಳುವುದೂ ಇದನ್ನೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕಾರರು ಕಾಲದೇಶ ವಿಚಾರದೊಳಗಣ ಈ ಬಗೆಯ ಲೋಪಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸುಲಭವಾಗಿ ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಒಂದು ದಿನವನೊಳಕೊಂಡು ಮಾತನಾಡುವ ಮಹಂತನ ಕಂಡು ಬಲ್ಲವರಾರಯ್ಯ(೪೩೫)' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವನಿಶ್ಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಧ್ವನಿಯಿಲ್ಲ. ಅಥವ ಯಾವುದೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮನ್ನಿಸುವ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಧೋರಣೆಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ಯರು ವೇದ್ಯರು ಅನಂತ ಹಿರಿಯರು ಲಿಂಗದಂತುವನರಿಯದೆ ಅಂತೆ ಹೋದರು ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ (೪೩೫) ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂದಣ ಮುಂದಣ ಅನಂತವನ್ನು ನಿಂತು ಒಂದು ದಿನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದವರಾರನ್ನೂ ಕಾಣೆ ಎಂಬ ವಿಷಾದದ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಇದು ಅವನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತೇ ಎಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ದೂಡಬಲ್ಲ ವಿಷಾದವಾಗಿದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೫೩೪-೫೩೫
೨. ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದರ್ಶನ - ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ ಸಹಿತ, ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಆಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩, ಪುಟ ೪
೩. ರಾಜಯೋಗ, ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದ, ಪೀಠಿಕೆ, ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೫
೪. ಮಂಗಳಾನಂತರಾರಂಭಪ್ರಶ್ನಕಾತ್ಸ್ನ್ಯೇಷ್ವಥೋ ಅಥ (೩.೪೦೨) ಅಮರಸಿಂಹನ ಅಮರಕೋಶ ಎಂಬ ನಾಮಲಿಂಗಾನುಶಾಸನ, ೩-೪೦೨, ಸಂ: ಲೂಯಿ ರೈಸ್, ಪರಿಷ್ಕೃತ ಸಂಸ್ಕರಣ: ಎನ್. ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೮೯, ಪುಟ ೨೩೨
೫. ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದರ್ಶನ - ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ ಸಹಿತ, ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಆಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩, ಪುಟ ೫೩೫
೬. ಅದೇ, ಪುಟ ೬
೭. ಯು.ಜಿ. ನ್ಯೂರಾಲಜಿ ಕುರಿತು
೮. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು, ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಅನು: ಪ್ರಭುಶಂಕರ, ಅಭಿನವ, ೨೦೦೪, ಪುಟ ೩೦೫
೯. ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದರ್ಶನ - ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ ಸಹಿತ, ೨-೨೮, ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಆಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩, ಪುಟ ೯೭
೧೦. 'ಈಶ್ವರ ಪ್ರಣಿಧಾನಾದ್ವಾ', ಅದೇ, ೧-೨೩, ಪುಟ ೨೭
೧೧. 'ತಸ್ಯ ವಾಚಕಃ ಪ್ರಣವಃ', ಅದೇ, ೧-೨೭, ಪುಟ ೩೨
೧೨. 'ತಜ್ಜಪಸ್ತದರ್ಥ ಭಾವನಮ್', ಅದೇ, ೧-೨೮, ಪುಟ ೩೩
೧೩. 'ತತಃ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಚೇತನಾಧಿಗಮೋ ಅಪ್ಯಂತರಾಯಾಭಾವಾಶ್ಚ', ಅದೇ, ೧-೨೯, ಪುಟ ೩೩
೧೪. 'ಪ್ರಚ್ಛರ್ದನ ವಿಧಾರಣಾಭ್ಯಾಂ ವಾ ಪ್ರಾಣಸ್ಯ', ಅದೇ, ೧-೩೪, ಪುಟ ೩೯
೧೫. 'ಅಯಥಾ ಅಭಿಮತ ಧ್ಯಾನಾದ್ವಾ', ಅದೇ, ೧-೩೯, ಪುಟ ೪೩
೧೬. 'ತಸ್ಯಾಪಿ ನಿರೋಧೇ ಸರ್ವನಿರೋಧಾನ್ನಿರ್ಬೀಜ ಸಮಾಧಿರಿತಿ', ಅದೇ, ೧-೫೧, ಪುಟ ೫೫
೧೭. ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ಪುಟ lix
೧೮. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು - ಜನಪ್ರಿಯ ವಾಚಿಕೆ, ಡಾ.ದೇಬಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ಅನು: ಬಿ.ವಿ.ಕಕ್ಕಿಲ್ಲಾಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೬, ಪುಟ ೨೨೦
೧೯. ಅದೇ, ಪುಟ ೧೪೩
೨೦. A History of Indian Philosophy, Vol.1, Dr. Surendranath Dasguptha, OUP, London 1962, pp 218
೨೧. ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೫೧೫

೪. ಬಣ್ಣದೊಳಗಣ ಭ್ರಮೆಯಿನ್ನಾರಿಗಳವಡದು
(ಶಂಕರ ಹಾಗು ಅಲ್ಲಮರ ಮಾಯಾವಾದಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ)

{ಶುದ್ಧ ಅನುಭಾವವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದ ಮಾಯಾವಾದದ ಆಂತರ್ಯದ ತತ್ವ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬುದಲ್ಲ, ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ 'ಮನ ಬಸುರಾದರೆ ಕೈ ಬೆಸಲಾಯಿತ್ತ ಕಂಡೆ' ಮೊದಲಾದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಅಂಶ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ವೇದಾಂತವನ್ನು ಅನುಮಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ನೋಡುವ ದೇವೀಪ್ರಸಾದರ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಹಾಗು ಅವರು ಸೂಚಿಸುವ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಬಹು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಗಮನಿಸಿ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾಯವಾದವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಿನೋಜ಼ಾ ಮೊದಲಾದ ಚಿಂತಕರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯಾವಾದದ ಅಂಶಗಳುಂಟು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಮಾಯಾವಾದದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವ ಹಾಗು ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ ಆನಂದಭಾವದ ಮೀಮಾಂಸೆ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತ ಸತತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ 'ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮ'ನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಜೀವಾತ್ಮರಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಒಂದು ಪಕ್ಷವೂ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿದೆ. ಅದನ್ನು 'ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜೀವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು 'ತೂಲಾವಿದ್ಯೆ'ಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಮಾಯಾವಾದ ತೂಲಾವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮಾಯೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದುದು, ಅದು 'ಬ್ರಹ್ಮ ವಿಷ್ಣು, ರುದ್ರರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ತನ್ನ ಕಾಲಗಾಹಿನ ಸರಮಾಲೆ'ಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ}.

ಯದಾ ತು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ್ಯಾ ಅವಿದ್ಯಯಾ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಂ ರಜ್ಜು ಶುಕ್ತಿಕಾ ಗಗನಸ್ವರೂಪವದೇವ ಸ್ವೇನರೂಪೇಣ ವರ್ತಮಾನಂ ಕೇನಚಿತ್ ಅಸ್ಪೃಷ್ಟ ಸ್ವಭಾವಮಪಿ ಸತ್ ನಾಮರೂಪಕೃತ ಕಾರ್ಯ ಕರಣೋಪಾದಿಭ್ಯೋ ವಿವೇಕೇನ ನಾವಧಾರ್ಯತೇ।

– ಛಾಂದೋಗ್ಯ ಸೂತ್ರ: ೩–೫–೧

(ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಾವು, ಬೆಳ್ಳಿ ಗಗನಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಹಗ್ಗ, ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪು, ಕೊಪ್ಪರಿಗೆಗಳಂತೆ ತೋರುವವೋ, ಹಾಗೆಯೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೂ ನಾಮರೂಪ, ಕಾರ್ಯಕರಣಾದಿ ಉಪಾಧಿಗಳಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ)[೧]

ಅದ್ವೈತವನ್ನು ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ, ಹಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಆದಿಶಂಕರ ಪ್ರಣೀತ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ 'ಸರ್ಪರಜ್ಜು ಸಂಬಂಧ ವಿವೇಚನೆ' ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ದಾರಿಹೋಕನೊಬ್ಬ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಹಗ್ಗವನ್ನೆ ಹಾವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಭಯ ಆತಂಕಗಳಿಗೊಳಗಾಗುವ ಕಥೆ ಆ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿದೆ.[೨] ಈ ಸರ್ಪರಜ್ಜುವಿನ ಕಲ್ಪನೆ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಾರವೂ ಹೌದು. ಭ್ರಮೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ, ನಿದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಹೇರಳವಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ.[೩] ಇದನ್ನೆ ಅದ್ವೈತದ ಮಾಯಾವಾದವೆಂದು ಇತರ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುವುದು.[೪]

ಶುದ್ಧ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ನಂತರ ಮೊದಲಿಗೆ ವಿವರಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದ್ದು ಆದಿಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಇದುವೆ ಆದಿಶಂಕರರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಮುನ್ನ ಶೂನ್ಯವಿವರ್ತವಾದಿಗಳೆಂದೆ ಕರೆಯಲಾಗಿರುವ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಬೌದ್ಧರೂ ಇದೇ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಾದರೂ 'ಆರ್ಯಅಷ್ಟಾಂಗಿಕ ಮಾರ್ಗ'ವೆ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಾಮಾರ್ಗಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಿದ್ದರಿಂದ ಅರಿವಿನ ಮಹತ್ವ ಅಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಶಂಕರ ಪ್ರಣೀತ ಅದ್ವೈತವಾದರೂ ಸಾಧನೆಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡದೇ ಜ್ಞಾನೈಕಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೇವೀಪ್ರಸಾದ್ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯರ ಪ್ರಮುಖ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಬಳಿಕ ಶಂಕರ–ಅಲ್ಲಮರ ಮಾಯಾವಾದದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಎಲ್ಲ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ದೇವೀಪ್ರಸಾದರು ಎತ್ತಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಹಿತಗೊಂಡಿವೆ.

ವೇದಾಂತವನ್ನು ಅನುಮಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ ನೋಡುವ ದೇವೀಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯರ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯಗುರಿ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಎಲ್ಲ ಭಾವನಾವಾದವನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುವುದಾಗಿದೆ.[१] ಆಗ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಮಾಧ್ಯಮಿಕಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ, ಝೆನ್ ಬುದ್ಧಿಸಂ, ಲಾವ್‌ತ್ಸು ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಭಾವನಾವಾದೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಬೂರ್ಷ್ವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೇ ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವೀಪ್ರಸಾದರೂ ಹಾಗೆ ನಿರ್ಧಾರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಕೂಡ. ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶದ 'ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಫಲ'ವೆಂದು[೨] ಎಂ.ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಬೌದ್ಧರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಮೂಲಬೋಧನೆಗಳಿಂದ ಬಹುದೂರ ತಪ್ಪುದಾರಿಗೆ ಸರಿದ ಚಿಂತನೆ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಸಮಾಜದ ಮಿಗುತಾಯವನ್ನು ದುಡಿಯದೆ ಕಬಳಿಸಿ ಜೀವಿಸುವ ಒಂದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿವರ್ಗ ತನ್ನ ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಕ್ರೀ ಮತ್ತು ಅರಿವಿನ ನಡುವೆ ಅಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿತೆಂದು ಅವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಅಭಿನವಗುಪ್ತಾದಿಗಳು ಹಾಗಿರಲಿ; ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರವರ್ಗಗಳಿಂದಲೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಲ್ಲಮ ಕಬೀರ ಚೈತನ್ಯರಂತಹ ನೂರಾರು ಅನುಭಾವಿಗಳ ಭಾವನಾ(ಅದ್ವಯ)ವಾದವನ್ನು – ವೇದಾಂತಮೂಲದ್ದಲ್ಲದ ಭಾವನಾವಾದವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ 'ಅದ್ವಯವಾದ'ವೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ[೩] – ಆಗ ಯಾವ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ದೇವೀಪ್ರಸಾದರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉತ್ತರವೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಲ ಒರಿಸ್ಸಾ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಕರ್ನಾಟಕ ಹೀಗೆ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ – ಬಹುಪಾಲು ಕೆಳವರ್ಗಗಳಿಂದಲೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ – ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅದರ ಯಥಾರೂಪದಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ದೇವೀಪ್ರಸಾದರ ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನ ತೋರಿಸದಿರುವುದು ಅದರ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕೊರತೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಡಾ.ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್

ಮೊದಲಾದವರು "ನಮ್ಮ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವೂ, ಜನಪರವೂ ವಾಸ್ತವನಿಷ್ಠವೂ ಆದ ಲೋಕಾಯತ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ"[೮] ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೂ ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಯಕಲ್ಲಿ ತೊಡಗದ ಒಂದು ಜನವರ್ಗ ಭಾವನಾವಾದವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತೆನ್ನುವ ಬದಲು, ಅಂತಹುದೊಂದು ವರ್ಗ ತಮ್ಮ ಅನಾಚಾರಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಭಾವನಾವಾದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದೆಂದು ನಂಬುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನಂಬದೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನಂತಹ ಅನುಭಾವಿಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಮನಗಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಕಾಯಕವನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡುತ್ತಲೆ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದ ನಮ್ಮ ನೂರಾರು ಶಿವಶರಣರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಭಾವನಾವಾದವನ್ನು ದೇವೀಪ್ರಸಾದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸತೊಡಗಿದರೆ ಅನಗತ್ಯವಾದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನೆ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕು, ಕಾಯಕ, ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ತುಡಿಯುವುದೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ವಿಚಾರ ಆಧಾರರಹಿತವಾದುದು. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ತುಡಿಯಕೂಡದೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದುದು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಹು ಸುಲಭವಾಗಿ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸಬಲ್ಲ ಭಾವನಾವಾದದ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ದೇವೀಪ್ರಸಾದರ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಬಹು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಈ ಪ್ರಬಂಧವು ಅಲ್ಲಮನ ಅದ್ವಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಶಾಂಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಆಶಯ ಶಂಕರ-ಅಲ್ಲಮರ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಮತ್ತು ಬಹುದೊಡ್ಡ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳ ಪರಂಪರೆಯೇ ಇದೆ.[೧೦] ಶಂಕರರಿಗೂ ಹಿಂದೆ ಹಲವು ಉಪನಿಷತ್ಕಾರರು, ಗೌಡಪಾದ, ಜನಕ ಮೊದಲಾದವರು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದರು. ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತಕ್ಕಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅನಂತರದವರು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೧೧] ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯ ತನ್ನ 'ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿ'ಯಲ್ಲಿ ಶಂಕರರ 'ಆತ್ಮಾದ್ವೈತ'ದ ಬದಲಿಗೆ 'ಸತ್ತಾದ್ವೈತ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಶ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ ಆದರೆ ಜೀವ ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾಸ್ಕರನ ನಿಲವು ಶಂಕರರ ನಿಲವಿಗಿಂತ ಪೂರ್ತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಆದರೆ ಭಾಸ್ಕರನನ್ನೂ ಅದ್ವೈತಿಯೆಂದೆ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ(ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು, ಪುಟ ೩೫೯), ಪದ್ಮಪಾದ ವಿರಚಿತ 'ಪಂಚಪಾದಿಕಾ' ಶಂಕರರ ಶಾರೀರಿಕ ಭಾಷ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಹಲವು ತಕರಾರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಅದ್ವೈತಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ.[೧೨] ಇನ್ನು ಅವೈದಿಕ ಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವಯವಾದದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಯೇ ಉಂಟು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧವು ಆ ಸಮಗ್ರ ಅದ್ವೈತ ಪರಂಪರೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕ್ರಮದ್ದಾಗಿದೆ.

ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ - ಅಥವ ಎಲ್ಲ ಅದ್ವಯವಾದಿಗಳ - ಮಾಯಾವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಜಗತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ

ಗ್ರಹಿಕೆ(perception)ಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಿದ್ದರು. ವಿಧಿವಾದವನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಸ್ಪಿನೋಜ಼ಾ ಕಾಲದೇಶಗಳು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[೧೩] ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಮೊದಲೆ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಂಡು ತರುವಾಯ ಆಲೋಚನೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಬರ್ಗ್ಸನ್ ಕಾಂಟ್ ಮೊದಲಾದವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿದ್ದುದೂ ಗ್ರಹಿಕೆಯೊಳಗಣ ವಿಪರ್ಯಾಸಗಳ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯೇ ಆಗಿದೆ.[೧೪]

* * * *

ಬೌದ್ಧರಂತೆ ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. (ಇಲ್ಲಿ ಲೋಕಾಯತರಿಗೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೂ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ: ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯ ಅದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಗೌಣವಾದುದು. ಲೋಕಾಯತರ ದೃಷ್ಟಿಗಾದರೂ ಅದುವೇ ಪರಮ ಮತ್ತು ಏಕಮಾತ್ರ ಸತ್ಯ). ಈ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳು 'ಸೋಪಾಧಿಕ', 'ನಿರುಪಾಧಿಕ' ಎಂದು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

> *''ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಭ್ರಮೆಗೆ ಸೋಪಾಧಿಕ ಭ್ರಮೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಸ್ವಚ್ಛವಾದ ಸ್ಫಟಿಕದ ಹತ್ತಿರ ಕೆಂಪು ದಾಸವಾಳದ ಹೂವಿದ್ದಾಗ ಸ್ಫಟಿಕವೂ ಕೆಂಪಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸೋಪಾಧಿಕ ಭ್ರಮೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಇಂದ್ರಿಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಭ್ರಮೆಯೇ ನಿರುಪಾಧಿಕ ಭ್ರಮೆ. ಉದಾ: ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಣ್ಣವಿಲ್ಲದಿರುವ ಆಕಾಶವನ್ನು ನೀಲಿ ಬಣ್ಣವುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು''.*[೧೫]

ಈ ಮಾಯೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲವಾದ ಮರುಕ್ಷಣವೇ ಆನಂದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧರು ಅಷ್ಟು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರು ಮಾಯೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಹರಿಯುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತರುವಾಯದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ದುಃಖವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದಷ್ಟೆ ಹೇಳಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ (ದುಃಖನಿರೋಧಗಾಮಿನೀ ಪ್ರತಿಪತ್ತು).[೧೬] ಈ ದುಃಖವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿ ಆನಂದಮಯವೆ, ಅಲ್ಲವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ದುಃಖದ ತರುವಾಯದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ವಿವರಿಸುವ ಬಗೆ ಹೀಗೆ:

ಉಪಾಧಿಕ ಮನವು, ಉಪಾಧಿಕರಹಿತ ಮನವು
ನಿಂದಲ್ಲಿಯೆ ನಿವಾತವಾಯಿತ್ತು
ಆನಂದಭಾವವು ಬಿಂದು ತಾನುಳಿದು ನಿಂದಲ್ಲಿಯೆ ನಿವಾತವಾಯಿತ್ತು.
ಲಿಂಗ ಉದಯ ಪ್ರಜ್ವಲಿಸುತ್ತಿದೆ
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗ ತಾನೆಯಾಗಿ (೭೬೯)

ಅದ್ವೈತಿಗಳಂತೆ ಅಲ್ಲಮನೂ ಆನಂದದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವರಂತೆ ಅದೇ ಪರಮ ಸ್ಥಿತಿಯೆನ್ನದೆ ಅದು ಭಾವದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಅವಸ್ಥೆ ಎಂದಷ್ಟೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಮಾಯೆಯಾಚೆಗಿನ ನಿಜದ ನಿಲವೇನು? ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವಂತೆ ಅದು ಸರ್ವಶೂನ್ಯವೆ? ಅಥವ ಕೇವಲ ಆನಂದವೆ? ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಸತತವಾಗಿ ಒಂದು ಬೆಳಕಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿರುವುದನ್ನು ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮಾಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯ ಹಾಗು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಮಾಯೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊರಗಣ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮಾಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಆರೋಪಿಸದೆ ಪುರುಷನ (ಪುರುಷನೆಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಪರಿಭಾಷೆ, ಅದ್ವೈತಿಗಳದ್ದಲ್ಲ) ಮೇಲೆ ಅದನ್ನಾರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಮಾಯೆಯನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವದಲ್ಲೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯುಂಟು. ಅದನ್ನು 'ತೂಲಾವಿದ್ಯೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ (ಭಾಮತೀ ೧-೧-೪).[೧೭] ಎಲ್ಲ ಜೀವಾತ್ಮರಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯುಂಟು ಎಂಬ ಒಂದು ಪಕ್ಷವೂ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿದೆ. ಅದನ್ನು 'ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆ'[೧೮] ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. 'ಹೆಣ್ಣೂ ಮಾಯೆಯಲ್ಲ, ಹೊನ್ನು ಮಾಯೆಯಲ್ಲ, ಮಣ್ಣು ಮಾಯೆಯಲ್ಲ, ಮನದ ಮುಂದಣ ಆಶೆಯೇ ಮಾಯೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅಲ್ಲಮನೂ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಆರೋಪಿಸದೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳಂತೆ ಜೀವಕ್ಕೇ ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾಯೆ ಒಳಗಿನ ಪದಾರ್ಥವಾಗಿರದೆ ಹೊರಗಿನ ತತ್ವವೆಂದು ನಂಬುವುದಾದರೆ ಆಗ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು ಎನ್ನದೆ, ಅದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು ಎಂಬ ವಿಧಿವಾದವನ್ನು ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹಾಗೆ ನಂಬುತ್ತಾರೆ ಕೂಡ. ಮಾಯೆಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಓಲೆಕಂಠವ ಕೊಟ್ಟರೆ ಲಗುನ ಮಿಗುನವ ಬರೆಯಿತ್ತು ನೋಡ (೩೬) ಎನ್ನುತ್ತ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕೈಗೆ ಕೊಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತವೂ ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರಕೃತಿಮೂಲದ್ದೆನ್ನುವುದು. ಇನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಾಂಖ್ಯ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಆಧುನಿಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ತನಕ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೆ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಕೊನೆಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಮೂಲವನ್ನೆ ಹುಡುಕಿ ಶೋಧಿಸಲು ತೊಡಗಿಸುವುದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೇನೆಂದು ಹುಡುಕತೊಡಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ. ಆಗ ಅದೊಂದು ಬಗೆಹರಿಯದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಕುತೂಹಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ 'ಉದಕದೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ತೃಷ್ಣೆ ಉದಕವನರಸಿತ್ತಲ್ಲಾ' (೧೯) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಎಲ್ಲ ಜೀವಾತ್ಮರಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಒಂದು ಪಕ್ಷವೂ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿದೆ (ಭಾಮತೀ: ೧-೧-೪). ಇದನ್ನು 'ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾಯೆಯೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು

ಎಂಬುದು ಅದ್ವೈತದ ನಂಬಿಕೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅವಿದ್ಯೆ ಅಥವ ಮಾಯೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದುದು; ಬರೀ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನಾವರಿಸಿರುವ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ; ಅದು ಜಗತ್ತನ್ನೆ ಆವರಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮ ಘನವೆಂದಡೆ ಬ್ರಹ್ಮನ ನುಂಗಿತ್ತು ಮಾಯೆ.
ವಿಷ್ಣು ಘನವೆಂದಡೆ ವಿಷ್ಣುವ ನುಂಗಿತ್ತು ಮಾಯೆ
ರುದ್ರ ಘನವೆಂದಡೆ ರುದ್ರನ ನುಂಗಿತ್ತು ಮಾಯೆ
ತಾ ಘನವೆಂದಡೆ ತನ್ನ ನುಂಗಿತ್ತು ಮಾಯೆ
ಸರ್ವವೂ ನಿನ್ನ ಮಾಯೆ –
ಒಬ್ಬರನೊಳಗೊಂಡಿತ್ತೆ ಹೇಳಾ ಗುಹೇಶ್ವರ (೨೨)

ದೇವರೆಲ್ಲರ ಹೊಡೆತಂದು ದೇವಿಯರೊಳಗೆ ಕೂಡಿತ್ತು ಮಾಯೆ.
ಹರಹರಾ, ಮಾಯೆಯಿದ್ದೆಡೆಯ ನೋಡಾ,
ಶಿವಶಿವಾ, ಮಾಯೆಯಿದ್ದೆಡೆಯ ನೋಡಾ,
ಎರಡೆಂಬತ್ತು ಕೋಟಿ ಪ್ರಮಥಗಣಂಗಳು
ಅಂಗಾಲ ಕಣ್ಣವರು ಮೈಯೆಲ್ಲ ಕಣ್ಣವರು
ನಂದಿವಾಹನ ರುದ್ರರು ಇವರೆಲ್ಲರು ಮಾಯೆಯ
ಕಾಲಗಾಹಿನ ಸರಮಾಲೆ ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ (೨೩)

ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತದ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆ–ತೂಲಾವಿದ್ಯೆಗಳೆರಡೂ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಾಕೃತವಾಗಿವೆ. ಹಾಗೂ ಮಾಯೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಇಂಥದೇ ಎಂದು ಕೊನೆಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗದೇ ಹೋಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯ ಅರ್ಥ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸದೇ ಮಾಯೆಗೆ ಒಳಗಾದವನ ಕುರಿತು ನುಡಿಯುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಶಾಂಕರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಕ್ಕಿನ್ನೂ ಪ್ರಾಪ್ತನಾಗಿರದವನನ್ನು ಸಂಸಾರಿಯೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಮಾಯೆಯ ಕಾಲಗಾಹಿನ ಸರಮಾಲೆಯವರನ್ನು ತುಚ್ಛವಾಗಿ ಕಾಣದೆ ಕರುಣೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ:

ಬ್ರಹ್ಮಪಾಶ ವಿಷ್ಣುಮಾಯೆಯೆಂಬ ಬಲೆಯ ಬೀಸಿ
ಹೊನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಮಣ್ಣು ತೋರಿ
ಮುಕ್ಕಣ್ಣನಾಡಿದ ಬೇಂಟೆಯ
ಆಸೆಯೆಂಬ ಕುಟುಕನಿಕ್ಕಿ ಹೇಸದೆ
ಕೊಂದೆಯಲ್ಲಾ ಗುಹೇಶ್ವರ (೨೧)

'ಬೇಂಟೆ' ಹಾಗು 'ಕುಟುಕು' ಎಂಬೆರಡು ವೈರುದ್ಧ್ಯಕರ ಪದಗಳು ಪ್ರಾಣಾಂತಕ ಹಾಗು ಪ್ರಾಣದಾಯಕ ಪದಾರ್ಥಗಳೆರಡನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತ ಅದ್ಭುತ ನಾಟಕೀಯತೆಯನ್ನು ಪಾಕಗೊಳಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ತುಚ್ಛೀಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗುವವರು 'ವಾಗದ್ವೈತವ ನುಡಿವವರು'. ಜೀವಾತ್ಮನ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಬೌದ್ಧ ಹಾಗು ಶಾಂಕರ ದರ್ಶನಗಳು ಹೇಳಿದರೂ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ: ಅದ್ವೈತದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅವಿದ್ಯೆ ಕೇವಲ ಭಾವನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥ, ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅವಿದ್ಯೆ ಕೇವಲ ಭಾವನೆಯಲ್ಲ, ಅದು ವಾಸ್ತವವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗಿರುವ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ತನ್ನ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿವೆ.

ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಬಂಧನವದು. ಅದನ್ನು ಬುದ್ಧ 'ತೃಷ್ಣಾ' (ವಾಸನೆ) ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ.[31] ತೃಷ್ಣಾ ಎಂಬುದು ಬುದ್ಧನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ, ಅದ್ವೈತದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳೆನ್ನಲಾಗುವ ಸಂಗತಿ (ಬೇಸಿಕ್‌ಇನ್‌ಸ್ಟಿಂಕ್ಟ್)ಗಳೂ ಮಾಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ. ಈ ತೃಷ್ಣಾಮೂಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಜಗತ್ತನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವ ದುಃಖ ಬುದ್ಧ ಉಪದೇಶಿಸುವ ಮೊದಲನೆಯ ಆರ್ಯ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ದುಃಖವೆಂಬುದೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಆಸೆಯೆಂಬ ಕುಟುಕನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳಂತೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಾಸನಾರಹಿತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಒಪ್ಪುವನಾದರೂ ವಾಸನಾಮಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗುವ ಮಾಯಾವಾದದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಶಯ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ವೈಪರಿತ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಜಗತ್ತನ್ನು 'ಬ್ರಹ್ಮವಿವರ್ತ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ. ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಕನಸು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮಾಯಾವಿಲಾಸ ವಿಡಂಬನ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿರುವುದೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಜಗತ್ತಿನ ಕುರಿತಾದ ನಿರ್ವಚನವಾಗಿದೆ. ಕರ್ಪೂರದ ಕಂಪ ಕಿವಿ ಕುಡಿಯಿತ್ತ ಕಂಡೆ, ಮುತ್ತಿನ ಥಾಳವ ಮೂಗು ನುಂಗಿತ್ತ ಕಂಡೆ, ಕಂಗಳು ಹಸಿದು ವಜ್ರವ ನುಂಗಿತ್ತ ಕಂಡೆ....(೧೦೧) ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಗ್ರಹಿಕೆ'ಯ ಕುರಿತಾದ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಿಚಾರಗಳೇನೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಒಳನೋಟಗಳಿವೆ. ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂಬುದು ಸಾಧರಣೀಕೃತ(ಜನರಲೈಸ್ಡ್)ವಾದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಿಡಿಕ್ಟಬಲ್ ಆದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗಣ ಒಂದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಇಂದ್ರಿಯ ಇಂದ್ರಿಯಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಯೆ ಅಥವ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಜಗತ್ತಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ರೀತಿಗಳಿಗೆ(ಪರ್ಸೆಪ್‌ಷನ್) ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತು ಮಾಯಾಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ ಈ ಬಗೆಯ ಕಟ್ಟ ಕಡೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ತನಕ ಮುಂದುವರೆಯುವುದು ಅನವಶ್ಯಕ ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ನಿಲವು. ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು ಹಾಗೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಇನ್ನೊಂದು ರುಜುವಾತು. ಪಂಚಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಭೂಮಿಯ ಬಗೆಗಿರುವಷ್ಟು ಭರವಸೆ ಹಾಗು ಗೌರವ ಇನ್ನು ಉಳಿದ ನಾಲ್ಕು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಜಲತತ್ವ	:	ಮನಸ್ಸು
ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಪವನತತ್ವ	:	ಜೀವ (ಪ್ರಾಣ)
ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಅಗ್ನಿತತ್ವ	:	ಅರಿವು, ಜ್ಞಾನ
ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಆಕಾಶತತ್ವ	:	ಆತ್ಮವಸ್ತು
ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಭೂಮಿತತ್ವ	:	ಭೂಮಿ

ಪಂಚಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ನಾಲ್ಕು ತತ್ವಗಳು, ತಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವಗತವಾದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ತತ್ವದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತೀತಗೊಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಭೂಮಿತತ್ವವು ಭೂಮಿಯನ್ನಷ್ಟೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಿದೆ. ಮೇಲಿನ ವಿಂಗಡಣೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಲು ಮಾಡಲಾಗಿರುವ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ಕೋಷ್ಟಕವಲ್ಲ. ಜವಲಿಗೆ ಭೂಮಿಯ ನಿಜದ ನಿಲವನ್ನು ಅಲ್ಲಮನೆಷ್ಟು ಗೌರವಿಸುತ್ತಾನೆ, ಹಾಗು ಮಾಯೆಯನ್ನೆಂದಿಗೂ ಅವನು ಭೂಮಿಗೆ ಆರೋಪಿಸಲಾರ ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೂ ನಿಶ್ಚಯದ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಷ್ಟೆ ಈ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಆತ್ಮವಿಚಾರ: ಆತ್ಮತತ್ವವನ್ನು ಶೈವದರ್ಶನಗಳು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತವೆ. ನಕುಲೀಶಪಾಶುಪತವು ಜೀವಾತ್ಮನು ಪಾಶಬದ್ಧನೆಂದೂ, ಅಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದೂ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಶೈವದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.[೨೨] (ಈ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ಹಲವು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ: ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರಕೆ ಅವುದು ಚಿಹ್ನ ನೋಡಾ ಇತ್ಯಾದಿ) ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನವು ಆತ್ಮ–ಪರಮಾತ್ಮರ ನಡುವೆ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲ, ಆತ್ಮನು ಪಾಶಬದ್ಧನಲ್ಲ, ಕೇವಲ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೊಳಗಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.[೨೩] ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಕುರಿತಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಬೌದ್ಧರ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದೆ (ಅಥವ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಸಮೀಪವಾದುದಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ) ಎನ್ನುವುದು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ನಂಬಿಕೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶೈವಧಾರೆಯೂ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ 'ಬಯಲು' ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೊಡನೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಯಲ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕಬೌದ್ಧರದ್ದು. ಹಾಗೆಯೆ ಸಕಲ–ನಿಷ್ಕಲ ನಿರ್ವಾಣ ನಿಃಕರಿಸು ಮೊದಲಾದ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವ, ಶೈವದರ್ಶನಗಳದ್ದಲ್ಲದ, ಎಷ್ಟೋ ಪದಗಳು ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿಗೆ ಬೌದ್ಧರಿಂದಲೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರಬೇಕು. ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ, ಬಂಧನ, ಸಾಧನಾಮಾರ್ಗ ಮೊದಲಾದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಶೈವದರ್ಶನಗಳೊಡನೆ ಸಹಮತವಿದ್ದರೂ, ಮೋಕ್ಷದ ನೆಲೆಗೆ ಬಂದೊಡನೆ ಅಲ್ಲಮ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ – ಶಿವಶಕ್ತಿ ಸಂಪುಟ, ಚಿತ್ಸ್ವರೂಪ, ಜ್ಯೋತಿರ್ಮಯತೆ, ಇಚ್ಛಾಜ್ಞಾನಕ್ರಿಯಾ ಶಕ್ತಿಗಳ ಅನಾವರಣ ಇತ್ಯಾದಿ – ಶೈವದರ್ಶನಗಳ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಹೇರಳವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಹಿಂದೆ ಉದ್ಧರಿಸಲಾದ ಸಕಲ ನಿಃಕಲ ಎಂಬ ಪದ ಹಲವೆಡೆ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಾ ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಂಶ ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ:

> *"ಜೀವರುಗಳನ್ನು ಪ್ರಳಯಾಕಲ ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲ ಸಕಲ ಎಂದು ಮೂರುಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕಲಾ ಎಂದರೆ ಅಂಶ ಎಂದರ್ಥ. ಇದು ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಸಕಲ ಜೀವನು ಮೂರು ಕಲೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವನಾಗಿ ಬಾಹ್ಯಜೀವನದ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಳಯಾಕಲನು ಪ್ರಳಯಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಮಾಯೆ*

ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಇವನಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಣವ ಮಲಗಳ ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಡುವುದರಿಂದ ಸಕಲ ಸ್ಥಿತಿ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಮಾಯಾಮಲಗಳಿಲ್ಲದವನೆ ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲ. ಇವನಿಗೆ ಆಣವ ಮಲ ಮಾತ್ರ ಉಂಟು. ಇವನು ಶುದ್ಧ ಮಾಯಾಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವನು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾಗಿದ್ದು ಶಿವನ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಆಣವಮಲವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಜೀವರ ಈ ಮೂರು ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಸಕಲಾವಸ್ಥೆ ಕೇವಲಾವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಶುದ್ಧಾವಸ್ಥೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ'’.

– ತತ್ವಪ್ರಕಾಶ: ೧–೧೬[೨೪]

ಈ 'ಕಲಾ' ಎಂಬುದು ಜೈನರ ಪುದ್ಗಲದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಮೀಪವಾದುದು.[೨೫] ಪುದ್ಗಲವು ಅಣು(ಆಟಂ) ಹಾಗು ಸ್ಕಂಧ (ಕಾಂಪೌಂಡ್) ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದ್ದರೆ ಕಲಾ ಪದಾರ್ಥವು ಕೇವಲ ಅಣುಸ್ಕಂಧರೂಪದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಉದಾ: ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲವು ಶುದ್ಧ ಮಾಯಾಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ.[೨೬]

> ಕಾಯದ ಮೊದಲಿಂಗೆ ಬೀಜವಾವುದೆಂದರಿಯದೀ ಲೋಕ
> ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬೀಜವಲ್ಲ, ಕಳಾಭೇದ ಬೀಜವಲ್ಲ; ಸ್ವಪ್ನ ಬಂದೆರಗಿತ್ತಲ್ಲಾ!
> ಇದಾವಂಗೂ ಶುದ್ಧ ಸುಯಿಧಾನವಲ್ಲ ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ (೧೨)

ಯಾವುದೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯಲಾಗದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಬೀಜವಲ್ಲ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದು ಹೇಳುವ ಚಾರ್ವಾಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನಿರಾಕರಣೆಯಿದೆ. ಕಳಾಭೇದ ಬೀಜವಲ್ಲ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕಲೆಗಳೇ ಪ್ರಪಂಚವೆಂದು ಹೇಳುವ ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಸ್ವಪ್ನಬಂದೆರಗಿತ್ತಲ್ಲಾ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವಪ್ನ ಸದೃಶವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅದ್ವೈತದ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಚ್ಚರಿಯಿದೆ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮುಖ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಲ್ಲಮನ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಕುರಿತಾದ ನಿಲವೇನೆಂಬುದರ ಸೂಚನೆಯೂ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿಯೆ ಇದೆ: ಕಾಯದ ಮೊದಲಿಂಗೆ ಬೀಜವಾವುದೆಂದರಿಯದೀ ಲೋಕ.

ಆತ್ಮವಸ್ತುವು ನಿರುಪಾಧಿಕ. ಯಾವುದೆ ಉಪಾಧಿಯಿಲ್ಲದವನು, ಉಪಾಧಿಗಳೆಂದು ತೋರುವುದು ಕೇವಲ ಭ್ರಾಂತಿ, ಆತ್ಮನೆಂದಿಗೂ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವರೂಪನೆಂಬುದು ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಅಭಿಮತ.[೨೭] ಶೈವದರ್ಶನಗಳಾದರೂ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಯೆನ್ನದೆ ಅವುಗಳನ್ನೊಪ್ಪುತ್ತವೆ.[೨೮] ಆದುದರಿಂದಲೆ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ-ಆತ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ – ಘಟದೊಳಗಿನ ಆಕಾಶ, ಘಟದಾಚೆಗಿನ ಆಕಾಶಗಳಂತೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಆತ್ಮತತ್ವದ ವಿಚಾರಗಳು ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಮೀಪವಾದುದೆಂದು ಈ ಹಿಂದೆಯೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದೊಡನೆ ಶೈವತತ್ವವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವುದಾಗಲಿ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ತತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಮನ

ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮ ಬೌದ್ಧ ಚಿಂತನೆಯತ್ತ ವಾಲುತ್ತಿರುವನೆಂಬ ಸೂಚನೆ ದೊರೆತೊಡನೆ ಅವನು ಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವಿರುದ್ಧ ನಿಲ್ಲುವ ಹುನ್ನಾರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವನೆಂಬ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಜಾರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗಲೂ, ಇಲ್ಲಿನ ಅತ್ಯಂತ ಮೇಧಾವಿ ಚಿಂತಕರೂ, ಒಂದು ತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನೂ, ಇನ್ನೊಂದಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರೋಧವನ್ನೂ ತೋರಿಸುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದೊರಕುವುದು (ಶಂಕರ ಕುಮಾರಿಲ ಆನಂದತೀರ್ಥ ಪಾಣಿನೀ ಪ್ರಶಸ್ತಪಾದ ಹೀಗೆ ಹಲವರನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು). ಈ ಹಿಂದೆ ಉದ್ಧರಿಸಲಾದ 'ನಿಷ್ಕಲ' ಎಂಬ ಪದಪ್ರಯೋಗದ ಹಿಂದೆ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದ ಪ್ರಭಾವವಿರಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಬೌದ್ಧರು ಮಾತ್ರ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮವನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿರುವ ಶೈವದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಯಲ (ಶೂನ್ಯತ್ವದ) ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ನಿದರ್ಶನವಿಲ್ಲ.

> ಕೋಣನ ಕೊಂಬಿನ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಏಳುನೂರಿಪ್ಪತ್ತು
> ಸೇದೆಯ ಬಾವಿ ಭಾವಿಯೊಳಗೊಂದು ಬಗರಿಗೆ
> ಬಗೆರಿಗೆಯೊಳಗೊಪ್ಪ ಸೂಳೆ ನೋಡಯ್ಯಾ!
> ಆ ಸೂಳೆಯ ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಏಳುನೂರಿಪ್ಪತ್ತಾನೆ
> ನೇರಿತ್ತ ಕಂಡೆ ಗುಹೇಶ್ವರ (೩೮)
>
> ಹುಲಿಯ ತಲೆಯ ಹುಲ್ಲೆ, ಹುಲ್ಲೆಯ ತಲೆಯ ಹುಲಿ
> ಈ ಎರಡರ ನಡು ಒಂದಾಯಿತ್ತು! ಹುಲಿಯಲ್ಲ ಹುಲ್ಲೆಯಲ್ಲ
> ಕೆಲದಲೊಂದು ಬಂದು ಮೆಲುಕಾಡಿತ್ತು ನೋಡಾ
> ತಲೆಯಿಲ್ಲದ ಮುಂಡ ತರಗೆಲೆಯ ಮೇದರೆ
> ಎಲೆಮರೆಯಾಯಿತ್ತು ಗುಹೇಶ್ವರ (೩೯)

ಆತ್ಮತತ್ವದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ತೊಡಗಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮ ಮೇಲಿನ ತರಹದ ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ತರ್ಕವೇದ್ಯವಲ್ಲದ ಒಗಟಿನಂತಹ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಎದುರಾಗುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ವಿಸ್ಮಯ ಈ ಆತ್ಮತತ್ವವಾಗಿದೆ. ಮೇಲಿನೆರಡು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಅಸಂಗತಿ ಹಾಗು ವಿಸ್ಮಯಗಳನ್ನು ಪಾಕಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆ ವಚನಗಳು ಎರಡನ್ನೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಬರೀ ಅಸಂಗತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯಗುಣ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬರೀ ವಿಸ್ಮಯವಷ್ಟೆ ಆಗಿದ್ದರೆ ವಚನಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಗಹನತೆ ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನ ಆತ್ಮತತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ನಿಲವೂ ಮೇಲಿನ ವಚನಗಳ ಸ್ವರೂಪದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಶಂಕರ ಹಾಗು ಅಲ್ಲಮರು ರೂಪಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಕೆಲವು ಬೆಡಗಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು: ಆಕಾಶ ಚಂದ್ರ ಕನಸು ಕಣ್ಣುಗಳು ಕಬ್ಬಿಣ ಬೆಂಕಿ ಗಾಜು ನೀರು ಬಯಲು ಮಣ್ಣು ಇತ್ಯಾದಿ ಬೆಡಗಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುವಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ: ಈ ಪದಗಳನ್ನು ಶಂಕರ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಬಳಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಮನಾದರೂ ಅದನ್ನೊಂದು ರೂಪಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ರೂಪಕಗಳು ಉಪಮಾನಗಳು ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದಲ್ಲದೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಯಥಾರ್ತತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಶಂಕರರ ಪ್ರತಿಭೆಯ ನಂಬಿಕೆ. ಅಲ್ಲಮನಾದರು ರೂಪಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನಂತ ಅರ್ಥಸಾಧ್ಯತೆಗಳೊಡನೆ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಬಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗಿರುವ ಅಚಲವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದಲೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿಗೆ ಸಂಕೀರ್ಣಮಯವಾದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು.

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಆತ್ಮತತ್ವದ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ತರ್ಕವೇದ್ಯವಲ್ಲದ, ಒಗಟಿನಂತಹ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಈ ಹಿಂದೆಯೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಂದಿಗ್ಧಮಯವಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಮೂಲಕವೇ ತಿಳಿಸದೆ ನೇರವಾಗಿ ತನ್ನ ನಿಲವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತೇ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು, ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮನೆಂದೂ ನಾಟಕೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟು ದಿವಸ ತಾನು ನಂಬಿದ್ದ ಸತ್ಯ ಭಗ್ನಗೊಂಡು ಆ 'ಸತ್ಯ'ದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಾಗ ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆ ಆ 'ಸತ್ಯ'ವನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ನಾಟಕೀಕರಿಸಲು ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಅರಿವ ಆತ್ಮ ಕಂಗಳ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಬಂತೆ ಕಿವಿಯ ಮರೆಯಲ್ಲಿ ಕೇಳುವಂತೆ; ಕಂಗಳು ನಷ್ಟವಾದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣಬಧಿರವಾದಲ್ಲಿ ಕಾಬುದು ಕೇಳುವುದು ಅಲ್ಲಿಯೆ ನಿಂದಿತ್ತು(೧೨೩೬). ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ, ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನ ಕುರಿತ ಬಹುಕಾಲದ ನಿಶ್ಚಿತ ನಿಲುವೊಂದು, ಮೇಲಿನ ವಚನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಗ್ನಗೊಂಡಿದೆ. ಅವನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಚನವೂ ಹೀಗೆ ಭಗ್ನಗೊಂಡ ಸತ್ಯದೆದುರು ಅವನ ಸಾಕ್ಷೀಪ್ರಜ್ಞೆ ಹೊಸದಾಗಿ ತೀವ್ರವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ಮೂಡಿದುದಾಗಿದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ, ಶ್ರೀಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ಹಾಸನ, ೧೯೯೫, ೩-೫-೧
೨. ಶ್ರೀಶಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಸ್ಮರಣ, ಭಾಗ-೧, ದೇವರಾಯ ಕುಲಕರಣಿ, ಪ್ರಕಾಶಕರು: ದಿವಂಗತ ಶ್ರೀ ಖೋಡೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣಸಾ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೩, ಪುಟ ೫೫
೩. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ ಮತ್ತು ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕಾ, ಸಂ: ಸ್ವಾಮಿ ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮುದ್ರಣ, ೧೯೮೪, ಪುಟ ೪೪
೪. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು – ಜನಪ್ರಿಯ ವಾಚಿಕೆ, ಡಾ.ದೇಬಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ಅನು: ಬಿ.ವಿ.ಕಕ್ಕಿಲ್ಲಾಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೬, ಪುಟ ೧೨೩
೫. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು, ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಅನು: ಪ್ರಭುಶಂಕರ, ಅಭಿನವ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪, ಪುಟ ೨೦೬
೬. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು – ಜನಪ್ರಿಯ ವಾಚಿಕೆ, ಡಾ.ದೇಬಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ಅನು: ಬಿ.ವಿ.ಕಕ್ಕಿಲ್ಲಾಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೬, ಪುಟ ೧೮೭
೭. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು,ಸಾಗರ, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೧೪
೮. ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೊಂದಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂದರ್ಶನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳು.
೯. ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಸಮೇತ ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಅನು: ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳವರು, ೨-೬೮, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೮೯, ಪುಟ ೧೨೬
೧೦. ಅದ್ವೈತ: ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಡಾ.ಎಸ್. ರಂಗನಾಥ್, ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾಭವನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬, ಪುಟ ೪೨
೧೧. ಅದೇ, ಪುಟ ೪೩
೧೨. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು, ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಅನು: ಪ್ರಭುಶಂಕರ, ಅಭಿನವ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪, ಪುಟ, 355-380
೧೩. The Story of Western Philosophy, Will Durant, Washington Square Press, New York, 1961, pp 185
೧೪. ibid., pp 462-466
೧೫. ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೬೩೯
೧೬. ಧಮ್ಮಪದ, ಬುದ್ಧವಗ್ಗ, ಅನು: ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೯೭, ಪುಟ ೫೧
೧೭. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು, ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಅನು: ಪ್ರಭುಶಂಕರ, ಅಭಿನವ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪, ಪುಟ ೩೬೯
೧೮. ಅದೇ, ಪುಟ ೩೬೯
೧೯. ರಂಗಸ್ಯ ದರ್ಶಯಿತ್ವಾ ನಿವರ್ತತೇ ನರ್ತಕೀ ಯಥಾ ನೃತ್ಯಾತ್ ಪುರುಷಸ್ಯ ತಥಾ ಆತ್ಮಾನಂ ಪ್ರಕಾಶ್ಯ ವಿನಿವರ್ತತೇ – ಸಾಂ.ಕಾ. ೫೯
೨೦. ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಸಮೇತ ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಅನು: ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳವರು, ೨-೫೬, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೮೯, ಪುಟ ೧೧೩
೨೧. ಧಮ್ಮಪದ, ತಣ್ಹಾವಗ್ಗ, ಅನು: ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೯೭, ಪುಟ ೮೮
೨೨. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ, ಜಿ.ಟಿ. ದೇಶಪಾಂಡೆ, ಅನು: ಎನ್. ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾದೆಮಿ, ನವದೆಹಲಿ, ೨೦೦೦, ಪುಟ ೩೧
೨೩. ಅದೇ, ಪುಟ ೩೧

೨೪. ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೨೭೫

೨೫. ಜೈನಧರ್ಮ, ಮಿರ್ಜಿ ಅಣ್ಣಾರಾಯ, ಶಾಂತಿ ಸೇವಾ ಸದನ, ಸೇಡಬಾಳ, ಮೂ.ಮು.೧೯೯೭, ಪುಟ ೩೯೫

೨೬. ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಸಮೇತ ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಅನು: ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳವರು, ೪-೬, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೮೯, ಪುಟ ೨೦೭

೨೭. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ, ಜಿ.ಟಿ. ದೇಶಪಾಂಡೆ, ಅನು: ಎನ್. ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾದೆಮಿ, ನವದೆಹಲಿ, ೨೦೦೦, ಪುಟ ೩೧

೫. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ

(ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬೇಂದ್ರೆ ಬೆಳುದಿಂಗಳವ ಕುಡಿದ ಮಧುಮತ್ತ ಚಿತ್ತ ಚಕೋರ ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳು ಪರಮತತ್ತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಚಕೋರನಂತೆ ಕಾತರಿಸುವ ಹಸಿವಿನವಲ್ಲ, ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮಧುಮತ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯುದು. ಹೆಗೆಲ್‌ನ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಅದು ಹೊಸತನ್ನು ಕಾಣುವ ಕ್ಷಮತೆಯನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲದೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಮಧುಮತ್ತ ಚಿತ್ತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬೇರೆ ಮತ್ತೊಂದ ಕಾಣುವ ಹಂಬಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಕಾಣಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಚಿತ್ತಸ್ಥಿತಿ ನಿಶ್ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಮುಕ್ತಿಯ ಕುರಿತು ನುಡಿಯುತ್ತಲೇ ಸುಖದುಃಖಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ(೭೫) ಎಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಮುನ್ನವೇ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವಕ್ಷಿಸಬಹುದು)

ಮನದ ಬಯಲಲಿ ಬವಣೆಗೊಂಡೆ ಬಿಸಿಲಿನ ಝಳದೆ
ಹುಲ್ಲೆ ಹಂಗಿಸುವ ಹುಸಿನೀರ ಕಾಬೊಲು ಕಂಡೆ
ನೀರ, ನೇಹಿಗ, ನಂಟ, ಬಂಟ, ಸಂವಾದಿ, ಗುರು,
ಶಿಷ್ಯ, ಪ್ರೀತಿಯ ಜಾತಿಗಾರ! ಎಲ್ಲಿರುವೆ ರಸ-
ಸಿದ್ಧ ಗೋರಕ್ಷನುಕ್ಕಿಲೆ ಹೊಯ್ದರೂ ಮುಕ್ಕು
ತುಕ್ಕರಿಯದಿದ್ದ ಮೈಕವಚ ಕಳೆದಿಡುವಂತೆ
ಕೆಳಗಿರಿಸಿ, ಕದಳಿಯಲ್ಲಡಗಿ ಕಾಣದೆ ಹೋದ,
ಲಿಂಗಲೀಲಾವಿಲಾಸದಲಿ ನಟಿಸದ ಮೂರ್ತಿ?

ವಚನವಿದ್ಯಾನಟಿಯು ಕುಣಿಕುಣಿದಳಂದು ಮ-
ದ್ದಳೆಯ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ ವಿವಿಧ ಭಂಗಿಯಲಿ; ಶೂನ್ಯದಲಿ
ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿತ್ತು ಹದುಳದೊಂದು ಹುಣ್ಣಿಮೆ; ಬೆಡಗು
ಬಿನ್ನಾಣ ಬಿಡಿಸಿ, ಬೆಳುದಿಂಗಳವ ಕುಡಿದ ಮಧು-
ಮತ್ತ ಚಿತ್ತ-ಚಕೋರ ಕೇಳುತಿದೆ, ಹೇಳುತಿದೆ –
ಬೇರೆ ದರುಶನವೇಕೆ? ಮಾತೆ ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗ!

- ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ (ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು)[1]

ಗೋರಕ್ಷನು ಉಕ್ಕಿನಲಿ ಹೊಯ್ದರೂ ಮುಕ್ಕು ತುಕ್ಕರಿಯದಿದ್ದ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿಗೆ ಎಂದಾದರೂ ಮುಕ್ತಿಯ ಕನಸು, ಕಲ್ಪನೆ, ಇದ್ದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು 'ಲಿಂಗಲೀಲಾ ವಿಲಾಸದಲಿ ನಟಿಸದ ಮೂರ್ತಿ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಬಲ ನೀಡಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಮದ್ದಳೆಯ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ ವಚನವಿದ್ಯಾನಟಿಯು ಕುಣಿಕುಣಿದಿರಬಹುದು ನಿಜ. ಆ ವಿವಿಧ ಭಂಗಿಯ ಕುಣಿತದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ನಟನಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ಚಂದ್ರಮನ ಬೆಳಕಿಗಾಗಿ ಕಾತರಿಸುವ ಚಕೋರನ ಉಲುಹಲ್ಲ. ಅವನ ವಚನಗಳನ್ನು ಅವರು 'ಬೆಳುದಿಂಗಳವ ಕುಡಿದ ಮಧುಮತ್ತ ಚಿತ್ತ-ಚಕೋರ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಹೆಗೆಲ್‌ನಿಂದ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಪಡೆದ ನೇತಿತತ್ವ (ಲಾ ಆಫ್ ನೆಗೆಷನ್) ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ನಿರಾಕರಣೆ ಎಂಬುದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹೊಸ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುವ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನೂ, ಅವಕಾಶವನ್ನೂ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೆಗೆಲ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತ.[3] ಮುಂದೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಯ ಮೂಲಧಾತುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದೂ ಹೆಗೆಲ್‌ನ ಈ ನಿರಾಕರಣ ತತ್ವದಿಂದಲೇ.

ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ನೇತಿಕ್ರಮವನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನಿನ್ನೂ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಾದರೆ: ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಂಗಾಳದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕನಾಗಿದ್ದ ಈಶ್ವರಚಂದ್ರ ವಿದ್ಯಾಸಾಗರನನ್ನು ಕಾಣಲು ಒಮ್ಮೆ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣರು ಸ್ವತಃ ಅವರ ಮನೆಗೇ ಹೋಗಿದ್ದರು. ಮೊದಲ ಭೇಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ "ಇಷ್ಟುದಿನ ನದಿಯ ಜಲ, ಕೂಪಜಲ, ತಟಾಕಜಲಗಳನ್ನು ಕಂಡದ್ದಾಯಿತು. ಇಂದು ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಸಾಗರದೆದುರು ನಿಂತಿದ್ದೇನೆ" ಎಂದು ತುಸು ಹಾಸ್ಯದಿಂದಲೇ ಮಾತುಕತೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಕ್ರಮೇಣ ವಿದ್ಯಾಸಾಗರರ ಸಮಾಜ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆ, ಕಳಕಳಿ ಹಾಗು ನಿರಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಲು ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ: "ಹೂವನ್ನರಸುತ್ತ ದುಂಬಿ ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಶಬ್ದ ಮಾಡುತ್ತ ಹಾರಾಡುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಕುಳಿತು ಮಕರಂದವನ್ನು ಹೀರಲು ಆರಂಭಿಸಿದೊಡನೆಯೇ ಅದರ ಸದ್ದೆಲ್ಲ ಅಡಗುತ್ತದೆ"(ಅಲ್ಲದೆ, ಮಾನವಜಾತಿಯನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಲು ಹೊರಡುವ ಅನುಭಾವಿಗಳಲ್ಲಿ ಶುಕಮುನಿಯಂತಹವರು ಹೇಗೆ ಇತರರಿಗಿಂತ ಅನನ್ಯರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈಶ್ವರಚಂದ್ರನಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ).[4] ಅಂದರೆ ಈಶ್ವರಚಂದ್ರರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ತನ್ನದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಅಲ್ಲಮನ ನಿರಾಕರಣೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಮಂಜಸ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ನೇತಿಕ್ರಮವೂ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣನ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಈ ಗುಣವನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನಂತಹ ಅನುಭಾವಿಗಳು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೇತಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೈಯಲು ಕಾರಣ - ಹೆಗೆಲ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ - ಹೊಸ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಲೋ ಅಥವ ಹಳೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೋ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಅಂತಹ ಅನುಭಾವಿಗಳ 'ಬೆಳುದಿಂಗಳವ ಕುಡಿದ ಮಧುಮತ್ತ ಚಿತ್ತ'ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬೇರೆ ಮತ್ತೊಂದ ಕಾಣುವ, ಅನ್ವೇಷಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಬಗೆಯ ಚಿತ್ತಸ್ಥಿತಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಿಶ್ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೆ ಅದು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಧೋರಣೆ ಎಂದು ಓದುಗನಿಗೆ ಅನಿಸದೆ ಇರದು. ಆದರೆ ಆ ನಿಶ್ಶಬ್ದ ನಿರಾಕರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಬಹುಪಾಲು ವಚನಗಳು ಸ್ವಗತಗಳಲ್ಲ, ಅವು ಸವಾಲುಗಳು. ಕಲಿಕೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಿಗೆ ಶಬ್ದಮಾರ್ಗ ಎಂಬುದು (ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಕಲಿಕೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳುಂಟು)[5] ನಿರುಪಯುಕ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಯೇ ನುಡಿಯತೊಡಗುವ ಅನುಭಾವಿಯೋರ್ವನ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು. ಈ ಭಾವನೆಯೇ ಅವನನ್ನು ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಲು ತೊಡಗಿಸುವುದು. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಸಹ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರ,

ಈಶ್ವರಚಂದ್ರ, ಕೇಶವಚಂದ್ರರಂತಹ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗಲೂ (ಆಯಾ ವಿಚಾರ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರತಕ್ಕ ಲಜ್ಜೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರೇ ವಿನಃ) ಆಲೋಚಿಸಿ, ಬಳಿಕ ನುಡಿವ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ – ಅಂದರೆ ಆ ವಿಚಾರಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಲಿಕೆಯೂ ನೆರವೇರಬಹುದೆಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ– ನುಡಿಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಕೂಡ ಯಾವುದೇ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುವ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ನುಡಿಯದೆ, ತನ್ನ ಮಧುಮತ್ತ ಸ್ಥಿತಿಯಾದ ಭಾವಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವ ರೀತಿಯೇ ಕಾಣಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಅನುಭಾವಿಗಳ ನೇತಿಕ್ರಮದ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಅನನ್ಯವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬೋಧೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಿಂದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮುಕ್ತಿಯ ಕುರಿತು, ಶೂನ್ಯದ ಕುರಿತು ನುಡಿಯ ತೊಡಗುತ್ತಲೇ ಹಾಗೆ ನುಡಿವವನು ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಮುನ್ನವೇ ನೀಡುತ್ತಾನೆ {ಅದ್ವೈತವ ನುಡಿದು ಅಹಂಕಾರಿಯಾದೆನಯ್ಯ, ಶೂನ್ಯವ ನುಡಿದು ಸುಖದುಃಖಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದೆನಯ್ಯ (೮೫)}. ಇಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖವೆಂದರೆ ಸಂಸಾರಬಂಧನ ಎಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಶೀತೋಷ್ಣಸುಖದುಃಖದಾಯಿಯಾದ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವ, ಸಂವೇದನೆಗಳು ಬಗೆವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಶೂನ್ಯವೊಂದೇ ಅಲ್ಲ ಯಾವುದೇ ಅನುಭವವನ್ನು ಕಥಿಸತೊಡಗಿದರೂ ಮರುಗಳಿಗೆಯೇ ಅದು ಯಥಾರ್ಥತೆಯಿಂದ ದೂರಸಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಪರಿಮಳ ಎಂದು ಕರೆಯದೆ 'ಹೂವಿಲ್ಲದ ಪರಿಮಳ'(೧೯೮) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಕರೆದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೂವೊಂದರ ಆಕಾರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲವಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಗುಣ ಕಾಣಿಸಿದರೂ ಇದು ನೇತಿಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ.

> ಕರ್ಮಾಧೀನವೆಂಬ ಕರ್ಮಿ
> ಲಿಂಗಾಧೀನವೆಂಬ ಭಕ್ತ
> ದೇಹಪ್ರಾರಬ್ಧವೆಂಬನದ್ವೈತಿ
> ಈ ತ್ರಿವಿಧವೆನ್ನದವರ ನೀನೆಂಬೆ ಗುಹೇಶ್ವರ (೨೩೧)

ಮುಕ್ತಿಗೆ ವಿರಕ್ತಿ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕ ಎಂಬ ವಿಚಾರವೊಂದಿದೆ. ವಿರಕ್ತಿ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲತತ್ವಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿತವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಕರ್ಮಿ' ಹಾಗೂ 'ಭಕ್ತ'ರು ಕರ್ಮ ಹಾಗು ಭಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಸಮಾಧಾನದಿಂದಿದ್ದಾರೆ. ಭಕ್ತಿ ಕರ್ಮಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ದೇಹಕ್ಕೆ ಅಧೀನನಾಗಿರುವ ಅದ್ವೈತಿಯಾದರೂ ದೇಹದೊಡನೆ ಹಾಗೆ ಸಮಾಧಾನಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ದೇಹವೆಂಬುದು – ಭಕ್ತಿ, ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾದ ದೇಹವು – ಪ್ರಾರಬ್ಧವೆನಿಸಿದೆ. ಕರ್ಮಿ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತರ ಅಧೀನತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗದ ಒಂದು ಜಿಗುಪ್ಸೆಯ ಭಾವ ಅದ್ವೈತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಕರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ತೃಪ್ತಿ, ಸಾರ್ಥಕತೆಗಳು ಹಾಗು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿಗುವ ಉನ್ನತ ರಸಾನುಭೂತಿಗಳನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಯಾದವನು ಅರಿಯನೆಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಉನ್ನತಿ, ಅನುಭೂತಿಗಳು ಅದ್ವೈತಿಗೆ ಇನ್ನು ಸಾಕೆನಿಸಿದೆ. ಅವು ಪ್ರಾರಬ್ಧವೆನಿಸಿವೆ. ಈ ಜಿಗುಪ್ಸೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿರಕ್ತಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಕಾಮಿನೀ–ಕಾಂಚನಗಳ ವಿಸರ್ಜನೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಉನ್ನತ ತೃಪ್ತಿ, ರಸಾನುಭೂತಿಗಳ ವಿಸರ್ಜನೆಯಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಈ ಉನ್ನತ ರಸಾನುಭವವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ 'ತನುಗುಣ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. 'ತನ್ನ ಮರೆದು ಲಿಂಗವ ಮರೆವುದು, ತನ್ನ ಮರೆಯದೆ ಲಿಂಗವ ಮರೆವ ಯೋಗವೆಂಥದೋ?'(೭೨) ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ತನುಗುಣದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದೇ ತೀರುವುದು. 'ಬಾಯೇ ಭಗವಾಗಿ, ಕೈಯೆ ಇಂದ್ರಿಯವಾಗಿ ಹಾಕುವ ತುತ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಬಿಂದು ಕಾಣಿರೋ, ಪ್ರಥಮವಿಷಯವಿಂತಿರಲು ಏಕೋ ಅದ್ವೈತ ಗುಹೇಶ್ವರ?'(೪೬೯). ಏಕೆಂದರೆ ತನುಗುಣವಿಲ್ಲದೆ ಅದ್ವೈತವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹುಟ್ಟೂ ಇರದು. ಅದ್ವೈತದ ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅದ್ವೈತ ಗೋಚರಿಸದೆ ತನುಗುಣವೇ ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನದೇ ಅದ್ವೈತಾನುಭವವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಅದ್ವೈತವೆಂಬ ಶಿಶುವೆನ್ನ ಕರಸ್ಥಲಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೋಂಕಲೊಡನೆ..ಎನ್ನ ನಾನೆಂಬ ವಿಚಾರವರತು ಹೋಯಿತ್ತು ನೋಡಾ!'(೯೧೦) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ತನುಗುಣ ಅದ್ವೈತಗಳು ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಜತೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೫]

ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಲೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಅನುಭಾವಿಗಳುಂಟು. ಈ ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಲಾವ್‌ತ್ಸು ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಲೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹಿಂದಕ್ಕೆ 'ಸಚರಾಚರಂಗಳು ರಚನೆಗೆ ಬಾರದ'(೫) ಮುನ್ನಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ.[೬] ಅದ್ವೈತಾನುಭವ ಅಥವ ಮುಕ್ತಿಯ ಅನುಭವ ಪೂರ್ವಾತ್ ಪೂರ್ವತರ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನ ಹಾಗು ಶಂಕರನ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನಗಳು ಸಹ ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹಿಂದಿನದೆನ್ನುತ್ತವೆ.[೭] ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಹೊಸತರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಲ್ಲ ಅದು ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದ ಜೀವಾತ್ಮನು ಅದನ್ನು ಪುನಃ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಹೀಬ್ರೂ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಹಾಗು ಶ್ರೀ ಅರವಿಂದರು ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಲೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀಅರವಿಂದರ ಕಲ್ಪನೆಯ ದಿವ್ಯಜೀವನವಿರುವುದು ಇನ್ನೂ ಮುಂಬರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ; ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಶತಮಾನ ಸಹಸ್ರಮಾನಗಳೇ ಸಲ್ಲಬಹುದು.[೮] ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು, ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತಿಗಳು ಹಾಗು ಜ಼ೆನ್ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಹಿಂದು–ಮುಂದುಗಳನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸಿ ಇಂದಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅದು ಇರುವುದೂ ಈ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೇ. ಅದು ಬೇರೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ದೃಢವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[೯]

ಈ ಮೂರು ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಸಲ್ಲಬಲ್ಲಂತಹ ನೂರಾರು ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಚನಗಳನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ {ಒತ್ತಿ ಹಣ್ಣ ಮಾಡಿದಡೆ ಅದೆತ್ತಣ ರುಚಿಯಪ್ಪುದೋ(೬೪೬), ಹೂಮಿಡಿಯ ಹರಿದಡೆ ಹಣ್ಣಪ್ಪುದೇ(೭೦೩) ಮೊದಲಾದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಭವಿಷ್ಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ ಪ್ರತೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು ಲಿಂಗ, ಅನುಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು ಜಂಗಮ.... ಅನುಭಾವದನುವಿನಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವನುಪಮ ಸುಖಿ(೧೭೦), ಆದಿಯಾಧಾರವಿಲ್ಲದಂದು, ಹಮ್ಮುಬಿಮ್ಮುಗಳಿಲ್ಲದಂದು, ಸುರಾಳ ನಿರಾಳವಿಲ್ಲದಂದು, ಸಚರಾಚರಂಗಳು ರಚನೆಗೆ ಬಾರದಂದು ಗುಹೇಶ್ವರ ನಿಮ್ಮ ಶರಣನುದಯಿಸಿದನಂದು (೫) ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ್ದು ಎಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಣ ಹಿಂದನೂ, ಮುಂದಣ ಮುಂದನೂ ತಂದೆ ತೋರಿದ ನಮ್ಮ ಗುಹೇಶ್ವರನು (೫೮) ಎಂಬಿವೇ ಮೊದಲಾದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಭೂತ-ವರ್ತಮಾನ-ಭವಿಷ್ಯ ಎಂಬ ಒಟ್ಟು ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಲೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ}.

ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೊರಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ನಮ್ಮ ಕೈಹಿಡಿದು ನಡೆಸಲಾರ. ಆಗೆಲ್ಲ ಅಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೇ ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಬಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಕೈಹಿಡಿದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಅಲ್ಲಮನಿಂದಂತೂ ಸಮಾಧಾನವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಗೈದಾಗ ಸಿದ್ಧ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಡುವುದಂತಿರಲಿ, ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ತಿರೋಧಾನವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬಿಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಅವನ ವಚನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಒದಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂಥದೇ ಬೌದ್ಧಿಕ ದಿಙ್ಮೂಢತೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ಅವರಾದರೂ ಅಲ್ಲಮನಿಂದೊದಗುವ ಈ ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಂತಹ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶೈವ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಪ್ರತಿಭೆಯ ನೆರವಿನಿಂದ ಪಾರಾಗಲೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಹಸಗಳು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಬಗೆಯಲು ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ನೆರವಾಗದು. ಅಲ್ಲಮನೆಂಬ ಪರುಷದ ಪುತ್ಥಳಿಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಆಭರಣವೂ ಅಲಂಕಾರಗೊಳ್ಳದೆ, ಕೊನೆಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬ ಬೆಳಕಿನ ಹುಳವನ್ನೇ ಮೊರೆಹೋಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. (ಈ ಕುರಿತು ಇದೇ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಪತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ). ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧವಾದರೂ ಈ ಬಗೆಯ ರಮ್ಯ ಸಾಹಸಗಳಿಗೆ ಕೈಹಾಕದೇ ಅಲ್ಲಮನೋರ್ವನನ್ನೆ ಅನುಸರಿಸಿ ಹೊರಡುವ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ನಂಬಿರುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ. ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ಅರಿವು, ಆಚಾರ ಕ್ರೀಗಳನ್ನು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನೇ ನಿರ್ಧರಿಸುವನಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಮತ್ತೊಂದು ನಿರ್ಧರಿಸದು. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಶರಣನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧಿಕಾರವಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಶರಣರ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನನಷ್ಟಶಬ್ದ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ.

> ಅಂಗ ಅನಂಗವೆಂಬೆರಡೂ ಅಳಿದು
> ನಿಜದಲ್ಲಿ ನಿಂದ ಲಿಂಗೈಕ್ಯನ ಅಂಗದಲುಳ್ಳ
> ಕ್ರೀಗಳೆಲ್ಲವೂ ಲಿಂಗಕ್ರೀಗಳು ನೋಡಾ.
> ಮನೋಲಯವಾಗಿಪ್ಪ ನಿಜಲಿಂಗೈಕ್ಯನ ಅನುಭಾವವೆಲ್ಲವೂ
> ಜ್ಞಾನನಷ್ಟಶಬ್ದ ನೋಡಾ

ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ತದ್ಗತವಾಗಿಪ್ಪ ಶಿವಯೋಗಿಗೆ
ಭಿನ್ನವಿಲ್ಲ ನೋಡಾ ಗೊಹೇಶ್ವರ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ (೯೫೫)

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅನುಭಾವಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ವಚನಗಳಂತೆ ತೋರಿದರೂ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅವು ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಅನನುಕರಣೆಯ, ಶಾಸ್ತ್ರಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೊರಟರೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಹುದಾದ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂಬ ಇಂಗಿತವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. 'ಶರಣನ ನಡೆ ನಿರ್ಗಮನ, ನುಡಿ ನಿಶ್ಶಬ್ದ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವಂಥದಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶವೇ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಮಾರ್ಗವಾದರೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ ತೋರುವ ಒಂದು ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿಗಾದರೂ ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಸಾಧಾರಣವಲ್ಲ. 'ಗೊಹೇಶ್ವರಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ನನಗೂ ನಿನಗೂ ಉಪದೇಶ ಒಂದಾದ ಭೇದವ ಹೇಳಾ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣಾ' (೧೦೬೪) ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ವಿಚಾರ ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ವಿವೇಚನೆಗೆ ತುಂಬ ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾದುದು. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಳ್ಳುವ ಇಷ್ಟಲಿಂಗ, ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ, ಮನೋಲಿಂಗ, ಭಾವಲಿಂಗ ಹಾಗು ಸರ್ವಾಂಗಲಿಂಗ (೧೦೮೫) ಎಂಬ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಹಾಗು ಆನಂದಮಯ ಕೋಶಗಳೆಂಬ ಪಂಚಕೋಶಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಮೀಪವಾದುದು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮುಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆನಂದಮಯ ಕೋಶದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಾದರೂ ಮುಕ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಪ್ರಾಣಮಯಕೋಶಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಾಗರದೊಳಗಿಪ್ಪ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಇರಬಲ್ಲವೆ?
ಭವಸಾಗರದೊಳಗಿಪ್ಪ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಅದೇ ಗತಿಯಲ್ಲದೆ
ಬೇರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯುಂಟೆ?
ಗೊಹೇಶ್ವರನ ಲೀಲೆ ಜಗನ್ಮಯವಾದಡೆ ನಾನು ಬೆರಗಾದೆನು (೯೫೮)

ಪ್ರಾಣಲಿಂಗದ ನೆಲೆಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಎಂಬುದು ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ವಚನವಿದು. 'ನಚ್ಚುಮೆಚ್ಚಿನ ಸುಖ ಪರಿಣಾಮ ಸನ್ನಿಹಿತವಾದ ಬಳಿಕ ಇನ್ನು ಅನುಭಾವವೆಂಬುದಿಲ್ಲ' (೧೧೧೯) ಎಂದು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಕ್ತಿಯ, ಅನುಭಾವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇಳುವುದೇ 'ಸುಖ ಪರಿಣಾಮ'ವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಬಯಕೆಯಿಂದ. ಸುಖ ಪರಿಣಾಮ ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಬಳಿಕವೂ ಅನುಭಾವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉಳಿಯಬಲ್ಲುವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. ಉಯ್ಯಾಲೆ, ಕಾವ್ಯಾಲಯ ಪ್ರಕಾಶಕರು, ಮೈಸೂರು, ೧೯೩೮

೨. Writings of the young Marx on Philosophy and Society, edited and translated by Loyd D.Baston and Kurt H. Guddat, Anchor Books, Doubleday & Co., Inc., Garden City, New York, 1967, pp. 249

೩. The Gospel of Sri Ramakrishna, Originally Recorded in Bengali by 'M', a Disciple of the Master, Sri Ramakrishna Math, Madras, 1974, pp 58

೪. ಮಹಾಭಾರತ, ಶಾಂತಿಪರ್ವ, ಅಧ್ಯಾಯ ೨೭೦–೨. ಭಾರತದರ್ಶನ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೮೧

೫. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ, ಅಧ್ಯಾಯ: ಅಲ್ಲಮನ ಕಾಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ೨೦೦೦

೬. http://cla.calpoly.edu/~bmori/syll/hum310china/laotsu.html

೭. ಈ ಕುರಿತು ಹಿಂದಿನ (ಶಂಕರ–ಅಲ್ಲಮರ ಮಾಯಾವಾದಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ) ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

೮. Social Philosophy of Sri Aurobindo, Kishore Gandhi, Sri Aurobindo Society, Pondicherry, 1965

೯. http://buddhism.kalachakranet.org/resources/zenstories.html

ಭಾಗ–೪: ಧರ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆ

- ಆತ್ಮತಾತ್ಸಾರತೆಯ ಮೊದಲೆ ಗಾಯ: ಅಲ್ಲಮನ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ
- ಕಾಲಕಲ್ಪಿತ ಉಪಾಧಿ : ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ಹಾಗು ನೀತಿ(ಎಥಿಕ್ಸ್)
- ಅರಿವಿನ ಆಪ್ಯಾಯನ ಮರಹಿನ ಸುಖ : ಅಲ್ಲಮನ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ
- ಕಾಲುಕರಕಾಯ ಜೀವದೊಳಗಾಡುವ ಭಾವ : ಅಲ್ಲಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕುರಿತ ವಿಚಾರಗಳು
- ಕಾಲಗಾಹಿನ ಸರಮಾಲೆ : ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ
- ಗಾಳಿಗೆ ಧೂಳಿನ ಲೇಪ: ಅಲ್ಲಮನ ಭಾಷಾ ಮೀಮಾಂಸೆ

೧. ಆತ್ಮತಾತ್ಪಾರತೆಯ ಮೊದಲ ಗಾಯ
(ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ)

(ಬದುಕಿನ ಆಂತರ್ಯದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯನ್ನು 'ಜಿಜ್ಞಾಸೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ನಿಷೇಮ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆಹಾರನಿದ್ರಾಭಯಮೈಥುನಾದಿಗಳಂತೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೂ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತಗೊಂಡಿತು. ಅಲ್ಲಮನೂ ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಅರಿದರಿದು ಅರಿವು ಬಂಜೆಯಾಯಿತ್ತು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. 'ಬಯಕೆ ಬರುವುದರ ಕಣ್ಣನ್ನೆ ಕಾಣೋ' ಎನ್ನುವ ಮಧುರಚೆನ್ನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮ ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು, ಅರಸುವಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು 'ವಿಕಾರ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ(ಹರಿದರಸಿಹೆನೆಂದರೆ ಮನದ ವಿಕಾರ, ಸುಳಿದರಸಿಹೆನೆಂದರೆ ಪವನವಿಕಾರ..(೫೯೧). ಸ್ವಗತ, ಅಂತರ್ಮುಖತೆಗಳು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಮೂಲ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಅಕ್ಕ, ಬಸವರ ವಚನಗಳಲ್ಲುಂಟು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇನ್ನೊಂದು ಪದಾರ್ಥದೊಡನೆ ಸಂವಾದಕ್ಕೆಳೆಸುವ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ತವಕವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನಂತೆಯೇ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸುವ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯೂ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲುಂಟು. ಅಷ್ಟಾವಕ್ರನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೇ ನಿನ್ನ ಬಂಧನದ ಕಾರಣ ಎಂದು ಜನಕನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ).

> ತನಗುಳ್ಳ ನಿಧಾನ ತನಗಿಲ್ಲದಂತೆ ಬಂಧುಗಳೆಲ್ಲರ ನುಂಗಿ ಅಂಬುಧಿ ಬತ್ತಿತ್ತು
> ಅದ್ಭುತ ಸತ್ತಿತ್ತು ರಣರಂಗವತ್ತಿತ್ತು.
> ಇರುಳು ಮಾಣಿಕವ ನುಂಗಿ ಮರಣವಾದ ಬಳಿಕ
> ಅಮೃತ ಪುತ್ಥಳಿಯ ಹಾಲ ಕುಡಿಯ ಕರೆದರೆ
> ಗೊಹೇಶ್ವರಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಊಟವೆಂಬುದಿಲ್ಲ ನೋಡಾ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ! (೧೧೧೬)

> ವ್ಯಾಪಾರೇ ಖಿದ್ಯತೇ ಯಸ್ತು ನಿಮೇಷೋನ್ಮೇಷಯೋರಪಿ ।
> ತಸ್ಯಾಲಸ್ಯ ಪ್ರಧಾನಸ್ಯ ಸುಖಂ ನಾನ್ಯಸ್ಯ ಕಸ್ಯ ಚಿತ್ ॥
>
> – ಅಷ್ಟಾವಕ್ರ

(ಕಣ್ಣರೆಪ್ಪೆಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ತೆರೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಯಾರು ವ್ಯಥೆಪಡುವರೋ ಅಂತಹ ಆಲಸ್ಯ ಧುರೀಣನಿಗೇ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಇತರರಿಗಲ್ಲ).

ಗೌತಮ ಬುದ್ಧನ ಬದುಕಿನಲ್ಲೊಂದು ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ:

"...ಹೀಗಿರಲು ಒಂದು ದಿನ ಕುಮಾರನಿಗೆ ನಗರದ ಶೃಂಗಾರವನಗಳನ್ನು ಕಾಣಲು ಮನಸ್ಸಾಯಿತು. ದೊರೆಯು ಬೇಡವೆನ್ನಲಾರದೆ, ಕುಮಾರನು ಹೊರಗೆ ಬರುವ ದಿವಸ ಹಾದಿಬೀದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಶೃಂಗರಿಸಬೇಕೆಂದೂ, ಅಶುಭಗಳು ಯಾವುದೂ ಅವನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳದೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಸಂಬಂಧಿಯಾದುದೇ ಗೋಚರವಾಗಬೇಕೆಂದೂ ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದನು. ದೊರೆಯಾಜ್ಞೆಯು ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಮುತ್ತಮುದುಕನೊಬ್ಬನು ನಗರದಲ್ಲಿ ಕುಮಾರನಿಗೆದುರಾದನು. ಕುಮಾರನು ಅಂತಹವನನ್ನು ಎಂದೂ ಕಾಣದೆ ಕುತೂಹಲಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಸಾರಥಿಯಾದ ಚೆನ್ನನನ್ನು ಕೇಳಿದನು.

'ಚೆನ್ನ! ಇದು ಏನು?'

'ಕುಮಾರ! ಇವನೊಬ್ಬ ಮುದುಕ, ವಯಸ್ಸು ಮೀರಿದೆ'

'ಚೆನ್ನ! ಈ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ವಯಸ್ಸು ಮೀರಿ ಹೀಗಾಗಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹೀಗೇ ಆಗುವುದೋ?'

'ಪ್ರತಿಜೀವಿಗೂ ಹೀಗಾಗುವುದು ತಪ್ಪದು'

'ಚೆನ್ನ,ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಬಾಳನ್ನು ಸುಡಬೇಕು' ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ದುಃಖಿತನಾದನು...''[೧]

ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಹೀಗೆಯೇ ಒಬ್ಬ ರೋಗಿಯನ್ನು, ಇನ್ನೊಂದು ದಿನ ಒಂದು ಶವಯಾತ್ರೆಯನ್ನು, ಕೆಲವು ದಿವಸಗಳ ತರುವಾಯ ಈ ಸಂಕಟಗಳಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಲು ಬಯಸುವ ಒಂದು ಸಾಧುವೇಷವನ್ನೂ ನಗರದ ಹಾದಿಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಜಗತ್ತಿನ ದುಃಖಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ದುಃಖನಿರೋಧವನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ತಪಶ್ಚರಣನಿಶ್ಚಯಮನನಾದ ಕಥೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದಾಗಿದೆ.

ಬದುಕಿನ ಅಂತರ್ಯದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಈ ಬಗೆಯ ತುಡಿತವನ್ನೇ 'ಜಿಜ್ಞಾಸೆ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂದರೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ (ಜ್ಞಾತುಮ್ ಇಚ್ಛಾ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ). ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕ ಶಾಖೆಗಳೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಗುವುದು (ಉದಾ: ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ – ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳು; ಅಥಾತೋ ಭಕ್ತಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ – ನಾರದ ಭಕ್ತಿ ಸೂತ್ರಗಳು..). ಆಯಾ ಶಾಖೆಗಳ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ಜನನವೂ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ; ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ.

"Whence does man here derive the concept reality? – why is it that he derives suffering from change, deception, and contradiction? And why not rather his happiness? Contempt, hatred for all that perishes, changes, varies – whence comes this valuation of that which remains constant? Obviously, the will for truth is here merely the desire for a world of constant".

- Friedrich Neitzsche
(Will to power, pp 317)[2]

(ಮನುಷ್ಯನಿಲ್ಲಿ ಸತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದು? ಬದಲಾವಣೆ, ಪರಿವರ್ತನೆ ಹಾಗೂ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಗೆ ಅವನೇಕೆ ಬಳಲುತ್ತಾನೆ? ಆದರೆ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಸಂತೋಷ–ಅಸಂತೋಷ, ದ್ವೇಷ–ಹಗೆತನ ಇತ್ಯಾದಿ ನಾಶವಾಗುವ, ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವ

ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕೆಂಬ ಅವನ ಇಚ್ಛೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಬಯಕೆಯಾಗಿದೆ).

ಇದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಿರುವ ಮಿತಿಯೂ ಹೌದು, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಹೌದು. ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಅಸ್ಥಿಪಂಜರ ಮಾತ್ರ. ಅದರ ರಕ್ತಮಾಂಸಮಜ್ಜಾದಿ ಸತ್ವವೆಲ್ಲವೂ ಶುದ್ಧ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯೆಂದು ರುಜುವಾತಾದಾಗ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ನೀಷೆಯಂತೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಕಲಿಯಬೇಕೆಂಬ ಮೂಲ ಇಚ್ಛೆ ಎಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸದೆ, ಅದರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳಿವೆಯೆಂದೂ, ಆ ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಹುಟ್ಟೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಅರ್ಥ ಬರುವಂತೆ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಕಾರಣಗಳಾದರೂ ಎಂಥಹವು? ಸಂಶಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಯೋಜನ.[ii] ಶಂಕರ ಬಳಸಿರುವ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂಬ ಶಬ್ದ ಶುದ್ಧ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ತಾರ್ಕಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಲ್ಲಮ ನೋಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲ. ಅವನನ್ನರಿತರೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲಮ ಹಲವೆಡೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂದರೆ ಮೂಲ ಇಚ್ಛೆ ಎಂಬುದು ದಿಟವಾದರೂ ಆತ್ಮದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆ ಇಚ್ಛೆ ಕೊನೆಗೆ ಸಂತೃಪ್ತವಾಗದೆ ಉಳಿವುದನ್ನು, ಅಥವ ಮರೆಯಾಗುವುದನ್ನು ಹಲವೆಡೆ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ:'ಷಡುವಿಧ ಜವನಿಕೆಯ ಮರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗೊಗೇಶ್ವರ ಲಿಂಗದರಿವು' (೭೯೫) , 'ಅರಿದರಿದು ಅರಿವು ಬಂಜೆಯಾಯಿತ್ತು, ಮರೆಮರೆದು ಮರೆವು ಬಂಜೆಯಾಯಿತ್ತು'(೬೨೫). ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ಪರಿಣಾಮ ಹಾಗೂ ಮರಹಿನ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯವಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೇ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆ. ಹಿಂದೆ ಉದ್ಧರಿಸಲಾದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಆರಂಭವಾದುದೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂಬ ಈ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಂದಲೇ. ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಮೂಲ ಇಚ್ಛೆಯು ಒಂದು ಬಯಕೆಯೂ ಹೌದು, ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೊಂದು ಸಿದ್ಧತೆಯೂ ಹೌದು ಹಾಗೂ – ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಪ್ರಕಾರ – ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದರ ಸೂಚನೆಯೂ ಹೌದು.

> ಬರುವುದೇನುಂಬೊಮ್ಮೆ ಬರುವ ಕಾಲಕೆ ಬಹುದು
> ಬಯಕೆ ಬರುವುದರ ಕಣ್ಣನ್ನೆ ಕಾಣೋ
> ಅರಿಯದಾ ಹವಣಿಕೆಯು ಜೀವಜೀವನ ಲೀಲೆ
> ದೇವದೇವನ ಗೂಢ ವಿಧಿಯು ಕಾಣೋ
>
> – ನನ್ನ ನಲ್ಲ[iii]

ಇದನ್ನೇ ಬುದ್ಧ 'ಸ್ರೋತಪತ್ತೀಫಲ' ಎಂದಿರುವುದು.[iv]

> ಪಠವ್ಯಾ ಏಕರಜ್ಜೇನ ಸಗ್ಗಸ್ಸ ಗಮಣೇನ ವಾ
> ಸಬ್ಬ ಲೋಕಾಧಿಪಚ್ಚೇನ ಸೋತಪತ್ತೀ ಫಲಜ್ ವರಜ್
>
> – ಲೋಕವಗ್ಗ, ಧಮ್ಮಪದ

(ಪೃಥ್ವಿಯನ್ನೆಲ್ಲ ಏಕಾಧಿಪತ್ಯದಿಂದ [ಆಳುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ], ಸ್ವರ್ಗಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಸರ್ವಲೋಕಗಳ ಒಡೆತನವನ್ನು [ಗಳಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ] ಸ್ರೋತಪತ್ತಿ ಫಲವೇ ಹೆಚ್ಚಿನದು)

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಶುದ್ಧಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು 'ಅರಸುವಿಕೆ' ಎಂದು ಕರೆದು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು 'ಎತ್ತನೇರಿ ಎತ್ತನರಸುವರು ಎತ್ತ ಹೋದರೈ ಗುಹೇಶ್ವರ (೧೭೮)' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಯಕೆಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವಿರುವಂತೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟನೆಯೂ ಮೇಲಿನ ವಚನದ ಸಾಲಿನಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅರಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಎತ್ತು ಅರಸುವವನಿಂದ ದೂರವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬೆನ್ನ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಅದನ್ನೇ ಹುಡುಕುವ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯವಿರಲಾದೀತೆ? ಅದು ಕೇವಲ ವಾಯದ ಬಳಲಿಕೆ ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ಅಭಿಮತ. ಅರಸುವಿಕೆ ಅಲ್ಲಮನಿಂದ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನೇನೂ ಗಳಿಸದ ಒಂದು ಪದವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅಲ್ಲಮ 'ಅರಸಲಿಲ್ಲದೆ ಬೆರೆಸಬಲ್ಲಡೆ (೫೯೧)' ಎಂದು ಆಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರಸುವಿಕೆ ಅಥವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೇಕೆ ಅಲ್ಲಮ ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಅವನು ಈ ಹುಡುಕುವಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಪಟ, ಜನರನ್ನು ಅಡ್ಡದಾರಿಗೆ ಎಳೆಯಬಲ್ಲ ಒಂದು ತಂತ್ರ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಮುಖವಾಡತನವನ್ನು ಟೀಕಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ – ಹೊಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟೋಗರವ (೧೭೯), ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಭಾವಕ್ಕೆ (೨೩೩) ಮೊದಲಾದ ವಚನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು – ಅವರು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಆತ್ಮವಂಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವರಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಷಾದವಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಿಗೆ ಆ ಬಗೆಯ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವನದು ಸುಧಾರಕ ಧೋರಣೆ. ಅವನ 'ಉಳ್ಳವರು ಶಿವಾಲಯವ ಮಾಡುವರು, ನಾನೇನ ಮಾಡಲಯ್ಯ ಬಡವನು...' ಎಂಬ ವಚನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಎ.ಕೆ.ರಾಮಾನುಜನ್ ಆ ವಚನಕ್ಕಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತುಂಬಾ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ.[೬] ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಸಮಗ್ರ ಆಶಯಗಳ ಕೇಂದ್ರಧ್ವನಿ ಆ ವಚನದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಅವರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ವಚನದ ನಿಲುವನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅವನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ:

ದೇಹದೊಳಗೆ ದೇವಾಲಯವಿದ್ದು
ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ದೇವಾಲಯವೇಕೆ?
ಎರಡಕ್ಕೆ ಹೇಳಲಿಲ್ಲಯ್ಯ ಗುಹೇಶ್ವರ
ನೀನು ಕಲ್ಲಾದರೆ ನಾನೇನಪ್ಪೆನು? (೨೧೩)

ಉಳ್ಳವರ ಅರುಹಿರಿಯರ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಎದುರುಬದುರಾದಾಗ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ನಾಟಕೀಯತೆಯಿನ್ನೂ ತೀವ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಳ್ಳವರಿಗೆ, ಅವರ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ಒದಗುವ ಗತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ 'ಕಲ್ಲ ಕಲ್ಲ ಮೇಲೆ ಕೆಡೆದರೆ ದೇವರೆತ್ತ ಹೋದರೋ? ಲಿಂಗ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಮಾಡಿದವಂಗೆ ನಾಯಕ ನರಕ' (೨೧೨) ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಶಿವಾಲಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಉಳ್ಳವರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನ. ನಾನಾದರೂ ಬಡವ ಎನ್ನುವ ಬಸವಣ್ಣ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನೆದುರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ದೀನನಾಗಿಲ್ಲ. ಉಳ್ಳವರ ಶಿವಾಲಯವ ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಲ್ಲ. ತಾನು ಬಡವನೆಂಬ ಅರಿವಷ್ಟೇ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಅಲ್ಲಮನಾದರೂ ಉಳ್ಳವರು ಮಾಡಿದ ಶಿವಾಲಯದೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ಲಿಂಗದೊಡನೆಯೂ ನಿರ್ಭಿಡೆಯಿಂದ ಸಂಭಾಷಣೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. 'ನೀನು ಕಲ್ಲಾದರೆ ನಾನೇನಪ್ಪೆನು?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. 'ಪೂಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಲಜ್ಜೆಗೇಡು (೪೯೮)' ಎಂದು ಆ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಲು ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಇಷ್ಟಲಿಂಗವಾದ ಗುಹೇಶ್ವರನೇ ಆಗಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಯಾರೊಂದಿಗಾದರೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಮಾತಿಗಿಳಿಯಬಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣನಿಗಾದರೂ ತನ್ನ ಆಂತರ್ಯದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಲು ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನೇ ಆಗಬೇಕು. ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತನೆಂದು ಯೋಚಿಸುವ ಚಿಂತಕರು ಈ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ – ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು. ಅಲ್ಲಮನಿಗಾದರೂ ಆ ರೀತಿ ಅಂತರಂಗ ಬಹಿರಂಗ ಎಂಬ ಬೇರೆಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಅಕ್ಕ ಬಸವರು ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, 'ತನ್ನ ಸ್ನೇಹದಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡುವ ತೆರಣಿಯ ಹುಳುಗಳಂತೆ'. ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಾದರೂ ನಾವು ಕಾಣುವುದು 'ಬಯಲ ಜೀವನ, ಬಯಲ ಭಾವನೆ (೬೩೯) '.

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಧೋರಣೆಯದ್ದಲ್ಲದ ಅನುಭಾವವಾದುದರಿಂದ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಇರುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಏರ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದರೂ ಆಗ ಅದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಂಕರನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಹಾಗಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವಿಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯು ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸಿತು. ಅದು ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಇರುವಿಕೆಯ ವಿಪರ್ಯಯದ ನೆಲೆಗಿರಿಸಿತು. ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಚಿಂತನೆಯ ಜತೆಗೆ ಸೆಣೆಸಾಟವಿದ್ದುದೂ ಈ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ. ವೈಚಾರಿಕತೆ ಏಕಮುಖಿಯಾದಾಗ, ನಿಶ್ಚಿತ ಗುರಿಯೊಂದನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾಗ, ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂಬುದು ಸಹಜ ಹಾಗೂ ಅಗತ್ಯ. ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಏಕತ್ರ ಪಾಕಗೊಳಿಸಬಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆ ಏಕಮುಖಿಯದೆನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸುವ ಮಾರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂಬುದೇ ಅಸಂಗತವೆನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯದ್ದಾಗಿದೆ. ಅವನು ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗದ ಸುಖವ ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಮರಳಿ ಭವಕಲ್ಪಿತವೆಲ್ಲಿಯದೋ? (೧೭೭) ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ, ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು 'ಭವಕಲ್ಪಿತ' ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಪಂಥವೂ ಅದ್ವೈತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲುಂಟು. ಅದನ್ನು ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತ ಎನ್ನುವರು.

ನಿಸ್ಸಂಗೋ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯೋ ಸಿ ತ್ವಂ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶೋ ನಿರಂಜನಃ ।
ಅಯಮೇವ ಹಿ ತೇ ಬಂಧೋ ಸಮಾಧಿಮನುತಿಷ್ಠಸಿ॥

– ಅಷ್ಟಾವಕ್ರ ಸಂಹಿತಾ, ೧.೧೫

[(ಜನಕ,) ನೀನು ನಿಸ್ಸಂಗ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಸ್ವಪ್ರಕಾಶ ಮತ್ತು ನಿರಂಜನ ನೀನು ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೇ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಿನ್ನ ಬಂಧನ]

ಅಷ್ಟಾವಕ್ರ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಜನಕನಿಗೆ ಅಷ್ಟಾವಕ್ರ ಮಾಡುವ ಉಪದೇಶವಿದು. ನಿನ್ನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೇ ನಿನ್ನ ಬಂಧನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಜನಕನಿಗೆ ಅಷ್ಟಾವಕ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನೊಪ್ಪದ ಈ ಅದ್ವೈತ ಪಂಥ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅದು ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಮನ ನಿಲುವುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ:

ವ್ಯಾಪಾರೇ ಖಿದ್ಯತೇ ಯಸ್ತು ನಿಮೇಷೋನ್ಮೇಷಯೋರಪಿ।
ತಸ್ಯಾಲಸ್ಯ ಧುರೀಣಸ್ಯ ಸುಖಂ ನಾನ್ಯಸ್ಯ ಕಸ್ಯಚಿತ್॥

– ಅಷ್ಟಾವಕ್ರ ಸಂಹಿತಾ, ೧೬.೪

(ರೆಪ್ಪೆಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ತೆರೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಯಾರು ವ್ಯಥೆಪಡುವರೋ ಅಂತಹ ಆಲಸ್ಯ ಧುರೀಣನಿಗೇ ಸುಖಪ್ರಾಪ್ತಿ, ಇತರರಿಗಲ್ಲ).

ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಆಲಸ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ನಿರಾಸಕ್ತಿ ಔದಾಸೀನ್ಯಗಳು ಅವನೊಪ್ಪದ ಧೋರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅವನು ಇಲ್ಲಿನ ಲೀಲೆಗಳಿಂದ ದೂರಹೋಗಲೆಳೆಸುವವನಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅಂತಹ ಲೀಲೆಗಳಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ತೊಡಗಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. 'ನೋಡುವೆವೆ ಇಬ್ಬರ ಸಮರಸವನೊಂದು ಮಾಡಿ ...ಆಡುವೆವೆ (೨೩೪)' ಎಂದು ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನೂ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಕಣ್ಣೆದುರಿನ ಲೀಲೆಗೆ ಅಷ್ಟಾವಕ್ರನಂತೆ ನಿರಾಸಕ್ತ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದರೊಡನೆ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಸಂಭಾಷಿಸಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಮ ಹೇಗಾದರೂ ಯಾರೊಂದಿಗಾದರೂ ಮಾತಿಗಿಳಿಯಬಲ್ಲ: ಇರುಳುವನೂ ಹಗಲುವನೂ ಕಳೆದು ಪೂಜಿಸಲು ಬೇಕು ಕಂಡಾ ಇಂತಪ್ಪ ಪೂಜೆಯ ಪೂಜಿಸುವವರ ಎನಗೆ ತೋರಯ್ಯ ಗುಹೇಶ್ವರ (೨೦೩). ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಅಥವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಂತಹ ಇತರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹಾಗೂ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆ ವಿಗ್ರಹ ಭಂಜಕತೆಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಮೇಣ ಸಿನಿಕತನ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಭಾವದ್ದಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅವನ ವಚನಗಳು ಏಕಪಕ್ಷದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅವನ ವಚನಗಳ – ಹಾಗೆ ನಿರಸನಗೊಳಿಸುವ – ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪರಮಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಕುರಿತ ವಿಶಿಷ್ಟ ಹೊಳಹುಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಆ ಬಗೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಹೊಳಹುಗಳು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಅವನನ್ನು ನಿರಾಶೆಯ ಪ್ರವಾದಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಪೂಜೆಯೆಂಬ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗೈಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಬೆಳಗಿನ ಹಾಗೂ ಸಂಜೆಯ ಪೂಜಾವಿಧಿಗಳು ಕೂಡದೆನ್ನುತ್ತಾ 'ಇರುಳುವನೂ ಹಗಲುವನೂ ಕಳೆದು ಪೂಜಿಸಲುಬೇಕು ಕಂಡಾ' ಎನ್ನುತ್ತಾ ಕಾಲಾತೀತವಾದ ಕಾಲನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಪೂಜೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಸವಾಲನ್ನಿರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಗುಹೇಶ್ವರನ – ಹಗಲುವನೂ ಇರುಳುವನೂ ಕಳೆದ – ಕಾಲಾತೀತವಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಅವನು ಕಾಲಾತೀತನೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿಯೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು, ಅರಸುವಿಕೆಯನ್ನು, ನಿರಸನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ಪೂಜೆಯ ಹಂಬಲ ದಂದುಗ'(೪೨೫) ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ, ಅಲ್ಲಮನ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬಳಲಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಹೋಯಿತ್ತಲ್ಲ ಭಕ್ತಿ ಜಲವ ಕೂಡಿ (೨೦೭) ಎಂದು ವಿಷಾದ ಪಡುವುದು. ಲೌಕಿಕರ ಲಾಭಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಜಾಣ್ಮೆಯ ಸ್ವಭಾವವೇ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಪೂಜಾದಿ ಕೈಂಕರ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಗೋಚರಿಸುವುದು.

....
ದೇವರಿಲ್ಲ ಭಕ್ತರಿಲ್ಲ; ನಾನೂ ಇಲ್ಲ, ನೀನೂ ಇಲ್ಲ
ಗುಹೇಶ್ವರ ಪೂಜಿಸುವವರೂ ಇಲ್ಲ, ಪೂಜೆಗೊಂಬವರೂ ಇಲ್ಲ (೬೨೬)

ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಆ ಬಗೆಯ ಪೂಜೆಯನ್ನು 'ಮುಂದೆ ಹುಟ್ಟುವ ಕೂಸಿಂಗೆ ಇಂದು ಮೊಲೆಯ ಕೊಡುವಂತೆ ಗುಹೇಶ್ವರ (೨೧೦)' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಲೌಕಿಕದ ಜಾಣ್ಮೆಯೊಂದಿಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೊರಡುವುದು ದುರಂತ ಕಾರಕವಾದುದು.

ಉದಯ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸ ಹೋದರೆ ಹೃದಯಮುಖದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆಯಾಯಿತ್ತು. ಹಾರಿ ಹೋಯಿತ್ತು ಪ್ರಾಣಲಿಂಗ ಹರಿದು ಬಿದ್ದಿತ್ತು ಸೆಜ್ಜೆ (೨೧೬). ಎಂಬ ಭ್ರಮನಿರಸನವನ್ನುಂಡಿರುವ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅರಸುವಿಕೆ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಸಂಯಮದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದೊಂದು ವಿಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಅವನ ನಿಲವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅರಸುವಿಕೆ ಅಥವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ತೃಷ್ಣಾಮೂಲವಾದದ್ದು:

ಹರಿದರಸಿಹೆನೆಂದರೆ ಮನದ ವಿಕಾರ
ಸುಳಿದರಸಿಹೆನೆಂದರೆ ಪವನ ವಿಕಾರ
ನಿಂದರಸಿಹೆನೆಂದರೆ ಕಾಯ ವಿಕಾರ
ಒಳಗರಸಿಹೆನೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ವಿಕಾರ
ಅರಸಲಿಲ್ಲದೆ ಬೆರೆಸಬಲ್ಲಡೆ ಆತನೆ ಶರಣ, ಗುಹೇಶ್ವರ (೫೯೧)

ಮಧುರಚೆನ್ನರು ತಿಳುವಿನ ಬಯಕೆ ಹಾಗೂ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಆದಿ ಅಂತ್ಯಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ (ಬಯಕೆ ಬರುವುದರ ಕಣ್ಸನ್ನೆ ಕಾಣೋ) ಅಲ್ಲಮ ಭಾವಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ:

ಅಡವಿಯಲ್ಲೊಂದು ಮನೆಯ ಮಾಡಿ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದಂತಾಯಿತ್ತು
ನಡುನೀರ ಜ್ಯೋತಿಯ ವಾಯುವಿನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಂತಾಯಿತ್ತು
ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣರ ಎರವಿನ ಲಿಂಗ ಮೂರುಲೋಕಕ್ಕೆ (೨೨೦)

ಮಧುರಚೆನ್ನ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುವ ಬರುವುದರ ಕಣ್ಸನ್ನೆಯಾದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ 'ಎರವಿನ ಲಿಂಗ'(೨೨೦) ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಮಧುರಚೆನ್ನರಿಗೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಿರುವನೋ ಎಂಬಂತೆ 'ತಿಳುಹಿನ ಮುಂದಣ ಸುಳುಹು ತಾನೇನೋ? (೬೫೧)'

ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಯಕೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಬಂದುದರ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಮಧುರಚೆನ್ನರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ – ಅಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಬರುವುದನ್ನು, ಅದು ಬರುವ ಮುನ್ನವೇ, ಮನಸ್ಸು ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಆ ಬಗೆಯ ಬಯಕೆ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು ಬರುಸೂರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಡವಿಯ ಮನೆ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದರೆ ಅನಾಶ್ರಯ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆ – ಅಪೇಕ್ಷೆ ಬರುಸೂರೆಯಾಗಿದೆ. ಮಧುರಚೆನ್ನರಿಗೆ – ಬರುವುದನ್ನು ಬರುವ ಮುನ್ನವೇ ಗ್ರಹಿಸುವ – ಕರಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭರವಸೆಯಿರುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನು 'ಉದಯಮುಖದಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸ ಹೋದರೆ ಹೃದಯ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆ'ಯಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ, ಅರಸುವಿಕೆಯ, ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ನಿರಸನಗೊಳಿಸುವ ಬಯಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

- ಅದು ಎತ್ತನೇರಿ ಎತ್ತನರಸಿ ಎತ್ತಲೋ ಹೋಗುವವರ ವ್ಯರ್ಥಪ್ರಯಾಸವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಅವರು ಹುಡುಕುವ ವಸ್ತು ಅವರಿಂದ ದೂರವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಹುಡುಕುವ ಎತ್ತಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಅವರು ಕುಳಿತಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತಹ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಬೆಲೆ ನೀಡಲಾದೀತು? ಹಾಗೆ ಹುಡುಕುವವರಿಗೂ – ಅದು ಸಿಕ್ಕ ತರುವಾಯ – ತಮ್ಮ ಪ್ರಯಾಸವು ನಿರರ್ಥಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ.
- *ತನ್ನ ಲೌಕಿಕ ಸುಖದ ವಿಸ್ಮರಣೆಯೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ತೊಡಗುವವನ ತೃಷ್ಣೆಯೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದಾದ ವೇಷಢಂಬಕತೆ ಎರಡನೆಯ ಕಾರಣ.*

ಈ ಎರಡನೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ಹಲವು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಕಂಗಳಲ್ಲಿ ನಟ್ಟ ಗಾಯುವನಾರಿಗೂ ತೋರಬಹುದೆ?
ಮನ ಸೋಂಕಿದ ಸುಖವ ಮೊಟ್ಟೆಯ ಕಟ್ಟಬಹುದೆ?
ಆತ ನಿಂದ ಸುಖವಾತಂಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತ್ತು.
ಆತ ನಿಂದ ನಿಲವನೇನೆಂಬೆ ಗುಹೇಶ್ವರ (೫೯೯)

ಎನ್ನ ಕಂಗಳೊಳಗಣ ರೂಹಿಂಗೆ
ಆನು ಬೇಟಗೊಂಡು ಬಳಲುವಂತೆ ಹಿಡಿದು ನೆರೆಯಲಿಲ್ಲಯ್ಯ
ತುರೀಯದ ತವಕವನೇನೆಂಬೆನಯ್ಯ?
ಸಂಗಸಂಯೋಗವಿಲ್ಲದ ರತಿಸುಖವನರಸಲುಂಟೆ?
ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗದ ಕೃತಕ ದಾಳಿಯನೇನೆಂಬೆ? (೬೦೧)

ಧ್ಯಾನಸೂತಕ ಮೌನಸೂತಕ ಜಪಸೂತಕ ಅನುಷ್ಠಾನಸೂತಕ ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗವನೊಲಿದ ಬಳಿಕ ಸೂತಕ ಹಿಂಗಿತ್ತು ಯಥಾಸ್ವೇಚ್ಛೆ (೫೩೩). ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಭಾವಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಸೂತಕವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಬಲ್ಲವು. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಬಳಿಕ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಮುನ್ನಿನ ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹಾರ

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಪ್ರಲೋಭನೆಗೆ ಸಾಧಕನನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದುವೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂಬ ಅಸಂಗತಿಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು. ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನಂತಹ ಅನುಭಾವಿಯನ್ನು ಅರಿಯುವಲ್ಲಿ ಸೋತಿರುವ ಮನಸ್ಸು ಇಡುವ ಮೊದಲ ತಪ್ಪುಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಿಕವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಬಳಕೆಯ ಮಾತು; ಕಾಲಸೂಚಕ ಪ್ರತ್ಯಯವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅದು ಕಾಲಸೂಚಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದೊಡನೆ ಮೇಲಿನ ವಚನದ ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ ಎಲ್ಲ ಸೂತಕಗಳೂ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತವೆ.

> ಶಬ್ದಿಯಾದಾತ ತರುಗಳ ಹೋತ
> ನಿಶ್ಶಬ್ದಿಯಾದಾತ ಪಾಷಾಣವ ಹೋತ
> ಕೋಪಿಯಾದಾತ ಅಗ್ನಿಯ ಹೋತ
> ಶಾಂತನಾದಾತ ಜಲವ ಹೋತ
> ಬಲ್ಲಬಲ್ಲೆನೆಂಬಾತ ಇಲ್ಲವೆಯ ಹೋತ
> ಅರಿಯೆನೆಂಬಾತ ಪಶುವ ಹೋತ
> ಇದು ಕಾರಣ ಅರಿಯೆನೆನ್ನದೆ ಬಲ್ಲೆನೆನ್ನದೆ
> ಅರಿವಿನ ಕುರುಹನಳಿದುಳಿದು
> ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗವ ಹೋತವರನಾರನೂ ಕಾಣೆ (೪೯೧)

ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅವನು ಬಳಿಕ ಹಾಗೂ ಮುನ್ನಿನ ಸ್ಥಿತಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ನಾಟಕೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದರ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಜಿಜ್ಞಾಸು ಕ್ಷೋಭೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಳಿಕ ಹಾಗೂ ಮುನ್ನಿನ ಸ್ಥಿತಿಗಳೆರಡೂ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ತರಹದ ಅಸಂಗತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಶಬ್ದಿಯಾದಾತ ತರುಗಳ ಹೋತ ನಿಶ್ಶಬ್ದಿಯಾದವ ಪಾಷಾಣವ ಹೋತ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಿನ ಹಾಗೂ ತರುವಾಯದ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯವಲ್ಲ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. ಧರ್ಮದಾನಿ ಬುದ್ಧ, ಜಿ.ಪಿ. ರಾಜರತ್ನಂ, ರಾಮಮೋಹನ ಕಂಪನಿ, ೧೯೩೩, ಪುಟ ೧೦

೨. The Will to Power, Friedrich Neitzsche, Ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968, pp 317

೩. ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೩೭೭

೪. ನನ್ನನಲ್ಲ, ಮಧುರಚೆನ್ನ, ಚೆನ್ನಬಸವ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೩೩

೫. ಧಮ್ಮಪದ, ಲೋಕವಗ್ಗ, ಅನು: ಶ್ರೀಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೯೮, ಪುಟ ೪೭

೬. Speaking of Shiva, Introduction, A.K.Ramanujan, Penguin Classics, 1973

೭. ಅಷ್ಟಾವಕ್ರಗೀತಾ, ಅನು: ಸ್ವಾಮಿ ಸೋಮನಾಥನಂದ, ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೨, ಪುಟ ೧೦

೮. ಅದೇ, ಪುಟ ೭೧

೨. ಕಾಲಕಲ್ಪಿತ ಉಪಾಧಿ

[ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳು ಹಾಗು ನೀತಿ (ಎಥಿಕ್ಸ್)]

[ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡುವ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಎಥಿಕ್ಸ್‌ನ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದಿರುವಷ್ಟು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಥಿಕ್ಸ್‌ನ್ನು ಋತ ನಿಯತಿ ನೀತಿ ಪದಾವಳಿ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಅನುವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ವಚನಕಾರರು ಇಹದ ಬದುಕಿಗೆ ಮತ್ತು ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿದ್ದರಿಂದ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಎಥಿಕ್ಸ್ ಅಥವ ನೀತಿ ಮೂಲತಃ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದೀ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗು ಅದೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವ ಒಂದು ತತ್ವವಾಗಿದೆ. ನೀತಿತತ್ವ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ವಿಧೇಯವಾದ ಸ್ವೀಕೃತಿಯ ಭಾವ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕ. ಬಸವ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಮೊದಲಾದವರು ಕಂದಾಚಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೂ ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಂತರ್ಯದ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಅವರಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತಿಯ ಭಾವವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮನಾದರೂ ಇಹ ಪರಗಳೆರಡನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸದ ಕಾರಣ ಅವನ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನೀತಿತತ್ವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂದಿನವರು ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಣ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಅಲ್ಲಮನಿಗಿಂತ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಾರ್ಗ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಾಯಕಾರಿಯೆಂದು ಆಲೋಚಿಸುವುದು. ನೀತಿಯೆಂಬುದು ಶುದ್ಧ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಮನಸ್ಸು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ರಮ್ಯತೆಯೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ನಿಲುವು. ಈ ರಮ್ಯೀಕರಣವನ್ನೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಋತವೆಂದೋ ನಿಯತಿಯೆಂದೋ ನೀತಿಯೆಂದೋ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವುದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನೀಷೆ ಕೂಡ ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿತತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ಹಲವು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಕಾಂಟ್‌ನ 'ಕೆಟಗೊರಿಕಲ್ ಇಂಪೆರಟಿವ್' ಹಾಗು ವ್ಯಾಸರ 'ಧರ್ಮ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ನೀತಿತತ್ವವನ್ನು ಈ ಭಾಗದ್‌ಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ].

Behold! I am weary
Of my wisdom.
Like a bee that has gathered
Too much honey;
I need hands outstretched
To take it

- Thus Spake Zarathustra, Prologue.[೧]

ಧರೆಯಾಕಾಶವಿಲ್ಲದಂದು, ತ್ರೈಮಂಡಲ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳದಂದು
ಹೋಮನೇಮ ಜಪತಪವಿಲ್ಲದಂದು ನಿಮ್ಮನಾರು ಬಲ್ಲರು?
ಹರಿಬ್ರಹ್ಮರಿಗೆ ಅಗೋಚರ ನಿರ್ಲೇಪ ನಿಃಪತಿ ನಿರಂಜನನಾಗಿ ವೇದಂಗಳರಿಯವು
ಶಾಸ್ತ್ರ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ನಿಮ್ಮನರಿಯವು ಗಗನಕಮಲಕುಸುಮ ಪರಿಮಳದಿಂದತ್ತಲು
ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ನಿಲವನಾರು ಬಲ್ಲರು? (೭೦೬)

ಎಥಿಕ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪಶ್ಚಿಮದವರಂತೆ ಪೂರ್ವದೇಶಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು:

- ಪೂರ್ವದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಹಾಗೂ ಆಚಾರ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ತಮ್ಮ ಐಕ್ಯತೆ(ಇಂಟೆಗ್ರಿಟಿ)ಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿತು ಹಾಗಾಗಿ

ಎಥಿಕ್ಸ್‌ನಂತಹ ಗಂಭೀರ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯಗಳು ಆಚಾರಸಂಹಿತೆಯೊಳಗೇ ಚರ್ಚೆಗೊಳಗಾಗಿ ಅರಿವಿನ ಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲದೆ ಶುಷ್ಕವೆನಿಸಿತು.

- ಪೂರ್ವದೇಶಗಳ ಬೌದ್ಧಿಕವಲಯವು ಪಶ್ಚಿಮದಷ್ಟು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಬದುಕಿಕೆ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತೋರಿಸದಿದ್ದುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಎಥಿಕ್ಸ್‌ನ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದದಿರಲಿಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ವಚನಯುಗದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ಈ ಪ್ರಮಾದವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದಿತು. ಬಸವಾದಿ ಎಲ್ಲ ಶರಣರೂ ಈ ಪ್ರಮಾದವನ್ನು ಬಹು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಹಾಗೂ ಅರಿವು-ಆಚಾರಗಳ ನಡುವಣ ಬಿರುಕನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಮೂಲಕ ನೀತಿ ಚಿಂತನೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಉಜ್ವಲಗೊಳಿಸಿದರು.

> ''ಎಥಿಕ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆ: ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅನುಮಾನಗಳಿಂದಲೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಕ್ರಟೀಸ್ ಮನುಷ್ಯರ ನಡಾವಳಿಯ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ. ಹಾಗಾಗಿ ನೀತಿಗೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಆಯಾಮ ದೊರೆತಿತು. ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿಗೆ ಈ ನೀತಿತತ್ವದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ಲೇಟೋ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯ್ತು. ಸೇಂಟ್ ಆಗಸ್ಟೀನ್ ಮನುಷ್ಯನ ಬುದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಭಾವ ಕೇಂದ್ರಗಳಾದ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ನೀಡಿದ''.[೨]

ನೀತಿಯ ಕುರಿತ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳ ಈ ಬಗೆಯ ತೌಲನಿಕ ವಿವೇಚನೆ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಂತೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಯುಗಧರ್ಮ ತನ್ನ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹಲವು ವಿಭೂತಿ ಪುರುಷರಿಗೆ ಜನ್ಮನೀಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅಂತಹ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪುರುಷನೂ ತನ್ನದೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೊಂದಿಗೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾಳಗಕ್ಕೂ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗುವುದುಂಟು. ಇದು ಒಂದೆ ಯುಗಧರ್ಮದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಆಶಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಗಾಂಧಿ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ನಾರಾಯಣ ಗುರುವಿನಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆಯಿದ್ದ ವೈರುದ್ಧ್ಯದಂತೆ. ಆದರೂ ಅವು ಯುಗಧರ್ಮದ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸದ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಅದರ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸದೆ ಅದನ್ನಿನ್ನೂ ಸಂಕೀರ್ಣ ಹಾಗೂ ಸದೃಢಗೊಳಿಸುವ ಗುಣ ಈ ಬಗೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಮುಗ್ಗಟ್ಟಿನದು. ೧೨ನೆ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಚಳವಳಿಯೂ ಇಂತಹುದೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ ಒಂದು ಯುಗದ್ದಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತಿ ನಿವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಅತಿಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದ್ದ ಆತ್ಮಾವಲೋಕನ ಅಕ್ಕನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವೆನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರ ಭಕ್ತಿ ಏಕಪ್ರಕಾರದ್ದೆನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ವಚನಕಾರರನ್ನೂ ಒಂದೆ ಬುಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಿ

ಆಲೋಚಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅವರ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಸರಳೀಕರಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿ ಅವನ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಹೊರಬರಲಾಗದೆ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಶರಣರು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನನ್ನೊ ಅಥವ ಅಕ್ಕ ಮಹಾದೇವಿಯನ್ನೊ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದವರು ಇಲ್ಲದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಚನಯುಗದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಚನಕಾರರೆಲ್ಲ ಏಕಮುಖಿಗಳಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಷ್ಟೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಬರಿ ವಚನಯುಗದಲ್ಲಲ್ಲ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಆ ಬಗೆಯ ಸರ್ವಾನುಮತ, ಏಕಮುಖತೆ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಸಿಗದು. ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರೇರಿತವಾಗುವುದು ಬೇರೆ: ನಮ್ಮ ಗೊಹೇಶ್ವರನ ಶರಣ ಅಲ್ಲಯ್ಯನ ಇರವನೊಳಗೊಂಡ ಪರಮ ಪ್ರಸಾದಿ ಮರುಳು ಶಂಕರ ದೇವರ ನಿಲವ ಬಸವಣ್ಣನಿಂದ ಕಂಡೆ ನೋಡಾ, ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ (೧೦೩೫)

ಈ ಬಗೆಯ ಹಲವು ವಚನಗಳು ಸಿಗಬಹುದು. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವಚನಕಾರನಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತನಾಗುವ, ಅವನಿಂದ ತನ್ನ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವ ಅವನನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಪರಿಪಾಟವನ್ನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಅವರೆಲ್ಲ ಏಕಮಾರ್ಗಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಆಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವಚನಕಾರನಿಗೂ ಅವನದೆ ಆದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ದುಡುಕಿನ ಮಾತೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ವಚನಕಾರರೂ ಏಕಮುಖಿಗಳಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತು ಹಾಗಿರಲಿ. ಕೆಲವು ಸಲ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವೈರುದ್ಧ್ಯಕರ ಎನ್ನಿಸುವ ಮಾತು, ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ (ಡಾ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು) ಮತ್ತು ಇದು ಸಹಜ ಕೂಡ.[೩] ''ಒಂದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾನು ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನೀಡಿರುವ ಎರಡು ಹೇಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಾಭಾಸವಿದ್ದರೆ, ಓದುಗರು ಅಂತಹ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೂ ಹಿಂದಿನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಅನಂತರದ ಹೇಳಿಕೆಯೇ ಸತ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು'' ಎಂದು ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಂಧಿ ತಮ್ಮ 'ಯಂಗ್ ಇಂಡಿಯಾ'ದ ಓದುಗರಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧಿಯಂತಹ, ಬಸವಣ್ಣನಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಾಧನೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಉತ್ಸಾಪದಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ತಪ್ಪುಗಳಿಂದಲೆ ಕಲಿಯುವ, ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯಿಂದಲೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸಮೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ, ವಿರೋಧಾಭಾಸದ ಮಾತುಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೆ, ಅದು ದಿಕ್ಕುತಪ್ಪಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ಶೈಥಿಲ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ನಂಬುವ ಸಹೃದಯತೆಯಿರಬೇಕು.

ಎಥಿಕ್ಸ್ ಎಂಬುದೂ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದಲೆ ಮೂಡಬಹುದಾದ ಒಂದು ತತ್ವವಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನಂತಹ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲನಾದ ವಚನಕಾರನ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ, ವ್ಯವಹಾರದ ಜಗತ್ತು, ಹಾಗೂ ತತ್ವ – ಈ ಮೂರು ಎಥಿಕ್ಸ್‌ನ ಮೂರು ಮುಖಗಳೆಂದು ಈ ಹಿಂದೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಲ್ಲ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಆಗುಹೋಗುಗಳೂ ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ – 'ಚೈತ್ರಕ್ಕೆ ಬೆಂಗುಂಡನಿಕ್ಕಿದಂತಿರಬೇಕು

(೩೫೩)'[೪] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸುವುದು ಅವನ ವಚನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿರುವಾಗ, ತತ್ವಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಿ ಜಾಗವಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ವಚನಗಳೊಳಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದು ಪ್ರವೇಶಿಸಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಮೂರೂ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆ ಹೀಗೆ ಮುಚ್ಚಿಬಿಡುವುದರಿಂದ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎಥಿಕ್ಸ್‌ನ ಕಿಂಚಿದಂಶವನ್ನಾದರೂ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ.

ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲೆ 'ಮೆಟ ಎಥಿಕ್ಸ್'[೫] ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಖೆಯಿದೆ. ಇನ್‌ಟ್ಯೂಷನ್‌ನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ, ನೀತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು 'ಮೆಟ ಎಥಿಕ್ಸ್' ಎನ್ನುವರು. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ 'ಮೆಟ ಎಥಿಕ್ಸ್' ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಹುಡುಕಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನದು ನೈತಿಕವಾದ, ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಪ್ರತಿಭೆಯಾಗಿದೆ. ಅವನದು ನೀತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ ವಿವೇಕವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಷ್ಟೆ ಮೀರಿದ ಎಂದರೆ 'ಮೆಟ ಎಥಿಕ್ಸ್' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಲ್ಲಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಮೆಟ ಎಥಿಕ್ಸ್' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೂ 'ಎಥಿಕ್ಸ್' ಅಂಶ ಲೇಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ವಿವೇಕ ನೀತಿಯ ಸೋಂಕಿನದಲ್ಲ. ನೀತಿಯ ಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿದ್ದು ಬಳಿಕ ಅದರಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮುಕ್ತವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಅಲ್ಲ.

ಇದನ್ನಿನ್ನೂ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವ್ಯಾವಹಾರದ ಜಗತ್ತು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಗತ್ತು, ತಾತ್ವಿಕ ಜಗತ್ತು ಎಂಬ ಮೂರು ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಜನ್ಮನೀಡಿರುವ ಮೂರು ಭೂಮಿಕೆಗಳಿವು. ಇವನ್ನು ಮೂರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಭೂಮಿಕೆಗಳೆಂದು ವಿಭಜಿಸುವುದೆ ಕೃತಕ ವರ್ಗೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಚಿಂತಕರು ಧರ್ಮದ ಮೂಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸಂಗತಿಗೆ ಶೋಷಣೆಯೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿದ್ದು, ಈ ಅಸಂಗತಿಯನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸದೆ ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಈ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲವೆ ಧರ್ಮದ ಹುಟ್ಟು ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೂರ್ಷ್ವಾ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ಬದುಕಿನ ಅಸಂಗತಿಗೂ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಬದುಕಿನ ಅಸಂಗತಿಗೂ ಅರ್ಥಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ಎರಡೂ ಅಸಂಗತಿಗಳು ತನ್ನ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನೆ ಬಹು ಅನೈತಿಕ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯಿಸಿತು. ಈ ಕೊಳಕನ್ನು ನೀಗಿಸಲು ಇಲ್ಲವೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ತತ್ವ ಉದಯಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರೂ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧಿಗಳು. ಅಥವ ವಾಸ್ತವದ ಬದುಕೇ ಮೂರು ವಿವಿಧ ವೇಷಗಳನ್ನು ಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು.[೬] ಈ ಮೂರೂ ಸಂಗತಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥದ ಮೂರು ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳೆನ್ನಲು ನೀತಿಯೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ. ಒಂದೆ ಬದುಕನ್ನು ಮೂರು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಗತ್ತುಗಳಂತೆ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದರೂ ಮೂರಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ನೀತಿಯೇನಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ನೀತಿ ಮೂರು ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಈ ಮೂರು ಜಗತ್ತುಗಳು ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಗಳ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮೀರಿದುದು.

ಬಂದುದೆಲ್ಲವ ನುಂಗಿ ಬಾರದುದೆಲ್ಲವ ಹಿಂಗಿ ಆರಿಗಿಲ್ಲದವಸ್ಥೆ ಎನಗಾಯಿತ್ತು. ಆ ಅವಸ್ಥೆ ಅರತು ನೀನು ನಾನೆಂದರಿದೆ ಗುಹೇಶ್ವರ (೩೫೫) ಎಂಬ ಅಲ್ಲಮನದೊಂದು ವಚನವಿದೆ. ಅವಸ್ಥೆ 'ಅರತು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವನ ಮೀರುವಿಕೆ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಉಂಟಾದದ್ದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ ಮೀರುವವರು ನಮ್ಮ ವೇದಾಂತಿಗಳಂತೆ ಉದಾರವಾದಿಗಳಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಉದಾರವಾದದಿಂದೊದಗುವ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಅರಿವು-ಆಚಾರಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಉದಾರವಾದಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತೀವ್ರವಾದಿಯಾಗಿಯೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ, ತನ್ನದು ಬದುಕನ್ನು ಮೀರಿದ ಅವಸ್ಥೆ ಎನ್ನದೆ ಬದುಕಿನಲ್ಲೆ ಒಣಗಿದ ಅವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ವಾಸ್ತವದ ಬದುಕಿನ ಕೊಳಕಿಗೆ, ದುರಂತಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಬಸವಣ್ಣನ ರೀತಿಯದಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣನ ಮನಸ್ಸು ಸುಧಾರಣೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯದೆನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಾವುಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯದೆಂದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನೂ ಬಸವಣ್ಣನಷ್ಟೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆ ತೀವ್ರತೆ ವಾತ್ಸಲ್ಯದಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ನಿಷ್ಠುರತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನ ಪಥ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ದಾರಿ ತೋರಿದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ಪಥ ವಿಸರ್ಜನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದೆ ಕವಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮುಖ್ಯನೆನಿಸುವುದು, ವರ್ತಮಾನದ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅವನ ಸ್ಪಂದನೆ, ಸಂವೇದನೆಗಳ ಪರಿಮಾಣದಿಂದ. ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ದೌರ್ಬಲ್ಯ, ಜಂಜಾಟಗಳ ಸಮೇತ ನಮ್ಮನ್ನವನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಲ್ಲ ಎಂಬುದರಿಂದ. ಬಸವಣ್ಣನು ನಮ್ಮನ್ನು ಹಾಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವುದರಿಂದ ಅವನು ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವೆಂದೆನಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮನೂ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಅದರ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ನಿಂತಿದೆ.

ನಮ್ಮ ತತ್ವಚಿಂತಕರು – ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತಕರು – ಬುದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ಷಮತೆಯಿಂದಲೆ ಮನುಷ್ಯನು ಇತರ ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮನೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ನಿರ್ಣಯ ಕೊನೆಗೆ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ನೀತಿ ಅವನ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯಾಪಾರದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಫಲಿತವಾಗಿದೆ. ನೀತಿಯೆಂದರೆ ಅವನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಫಲಿತಗಳ ಮೊತ್ತ ಹಾಗೂ ಆ ಫಲಿತವನ್ನು ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಒಂದು ಸಂಹಿತೆ. ಈ ಮಾರ್ಗ ಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಬುದ್ಧಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಒಂದು ಸೂತ್ರಬದ್ಧತೆಯಿದೆ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ. ರಮ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ವರ್ಣಿಸಲಾಗುವ ಈ ನೀತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆನ್ನದೆ ಮನುಷ್ಯಬುದ್ಧಿ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ಸೂತ್ರಬದ್ಧತೆಯ ತವಕವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸವಾದೀತು: ಉದಯವಾಯಿತ್ತ ಕಂಡು ಉದರಕ್ಕೆ ಕುದಿವರಯ್ಯ ಕತ್ತಲೆಯಾಯಿತ್ತ ಕಂಡು ಮಜ್ಜನಕ್ಕೆರೆವರಯ್ಯ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ನೇಮವಿಲ್ಲ; ಇರುಳಿಗೊಂದು ನೇಮ ಹಗಲಿಗೊಂದು ನೇಮ; ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ನೇಮವಿಲ್ಲ. (೧೧೭) ನಿಯತಿ ಅಥವ, ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಇಲ್ಲಿ ನೇಮವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉದಯಕ್ಕೊಂದು ನೇಮ, ಕತ್ತಲೆಗೊಂದು ನೇಮ, ಕಾಯಕ್ಕೆ ಜೀವಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ನೇಮವಿದೆ.

ನೀಷೆ ತನ್ನ 'ಟು ವಾಟ್ ಎಕ್ಸ್‌ಟೆಂಟ್ ಇಂಟರ್ಪ್ರಿಟೇಷನ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ವರ್ಲ್ಡ್ ಆರೆ ಸಿಂಪ್ಟಮ್ಸ್ ಆಫ್ ಎ ರೂಲಿಂಗ್ ಡ್ರೈವ್' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾಣಲೆಳೆಸುವ ತವಕದ ಕುರಿತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಳನೋಟವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ:

> "What is common to all: the ruling drives want to be viewed also as the highest courts of value in general indeed as creative and ruling powers. It is clear that these drives either oppose or subject each other (join together synthetically or alternative in dominating). Their profound antagonism is so great, however, that where they all seek satisfaction, a man of profound mediocrity must result"

- Freidrich Neitzsche[೬]
(The Will to Power, pp.359)

(ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ: ಈ ಜೀವೇಷಣೆಯೆಂಬುದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯದಂತೆ, ಅತ್ಯಂತ ಸೃಜನಶೀಲ ಚೈತನ್ಯವಂತೆ ಭಾವಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಜೀವೇಷಣೆಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತವೆ ಅಥವ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾಗಲೂ ಬಹುದು. ಇದು ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ವಿರೋಧವೆಂದರೆ ಇವುಗಳ ಸಮನ್ವಯದ ತೃಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೆಳುವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ).

ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೀಷೆ ಒಬ್ಬ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ, ಒಬ್ಬ ವಿಜ್ಞಾನಿ, ಒಬ್ಬ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗು ಒಬ್ಬ ಕಲೋಪಾಸಕ ಈ ಮೂವರೂ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವ ವಿವಿಧ ಬಗೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಕೊನೆಗೆ, ಈ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನಗಳ ಬಗೆಗೆ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಶ್ರುತಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು 'ಋತ'[೭] ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. 'ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ನೇಮವಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುತ್ತ ಅಲ್ಲಮ ಇಲ್ಲಿ ಋತದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪರಮವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತ ಹೋದರೆ ನೀಷೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಮಿಡಿಯಾಕ್ರಿಟಿಯೆ ಫಲಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ನೀಷೆ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತ ಬೌದ್ಧರು ಹೇಗೆ ನಿಹಿಲಿಸ್ಟ್ (ಸರ್ವಶೂನ್ಯವಾದಿ) ಗಳಾದರು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉದಾತ್ತ ಧರ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧ ನೈತಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ನಿಹಿಲಿಸಂಗೆ ದಾರಿಯಾಗು ತ್ತದೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ:

> Every purely moral value system (that of Buddhism for example) ends in nihilism: this to be expected in Europe. One still hopes to get along with a moralism without religious background; but that necessarily leads to nihilism. – In religion the

constraint is lacking to consider ourselves as value positing

- Friedrich Neitzsche[೮]
(The Will to Power, pp.16)

(ಎಲ್ಲಿ ಪರಿಶುದ್ಧ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳೂ ಅಜ್ಞೇಯವಾದ(ನಿಹಿಲಿಸಂ)ದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ – ಉದಾ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ. ಈಗ ಯುರೋಪಿನಿಂದಲೂ ಅಂತಹುದನ್ನೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ನೈತಿಕಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಇಂದು ಬಯಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಅಜ್ಞೇಯವಾದಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ನಮ್ಮ ಮಿತಿಗಳನ್ನೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ).

ದೈವತ್ವದ ಉದಾತ್ತ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊನೆಗೆ ನೀತಿಯಲ್ಲೆ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತಾನೆ. ತಪವೆಂಬುದು ತಗಹು; ನೇಮವೆಂಬುದು ಬಂಧನ ಶೀಲವೆಂಬುದು ಸೂತಕ, ಭಾಷೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರಾಣಘಾತಕ ಇಂತೀ ಚತುರ್ವಿಧದೊಳಗಿಲ್ಲ, ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣರಗ್ರಗಣ್ಯರು (೨೨೩) ಎನ್ನುವ ಅಲ್ಲಮ ಈ ನೀತಿಯನ್ನು ಗುಹೇಶ್ವರನೊಡನೆ ಎಂದಿಗೂ ಸಮವೇದಿಸಲಾರ.

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ದೈವ/ಧರ್ಮದ ಉದಾತ್ತ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹಾಗೂ ನೀತಿ ಒಂದಾಗಲಾರವು. ಅವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಲ್ಲ. ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಶತ್ರುವಾಗದು. ಯಾವುದರಿಂದಲೂ ಅಪಾಯ ಸಂಭವಿಸದು. ಹಾಗೆ ಧರ್ಮದೊಡನೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳದ, ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನವಲ್ಲದ ಆದರೆ ಧರ್ಮದೊಡನೆಯೆ ಇರುವೆನೆಂದೋ, ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿ ತಾನೆಂದೋ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಅದರ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನೆ ತನ್ನ ಬಂಡವಾಳವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ನೀತಿಯಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ ಅವನು ಹೋರಾಟ ಸಾರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನೊಂದು ನೆರಳೆಂದು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ನಾಮನೇಮಂಗಳಾಗಿಪ್ಪ ಹಿರಿಯರು ಆದಿಯ ಕುಳವನರಿಯರಾಗಿ ಇದೇನಯ್ಯ, ಸೂಕ್ಷ್ಮದ ಗಂಟಲ ಗಾಣವಿದೇನಯ್ಯ? ನೆಳಲ ರೂಹಿಂಗೆ ಬಯಲು ಸಯವೆ? ಅಪಾಯರಹಿತ ಗುಹೇಶ್ವರ (೩೩೬) ನೆರಳಿನ ಸೋಂಕಿಗೆ ಬಯಲು ವಿಚಲಿತವಾಗುವುದೆ? ಅಥವ ಎಥಿಕ್ಸ್‌ಗೆ ಬಯಲ ತತ್ವವನ್ನು ಸೋಕಲಾದರೂ ಆಗುವುದೆ? ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ನಾಮನೇಮಂಗಳಾಗಿಪ್ಪ ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಪಾಯ ಸಂಭವಿಸಬಹುದು. ನೀತಿಯ ಈ ಅಧಿಕಪ್ರಸಂಗತನ ನೀಷೆಗೆ ಸಿಟ್ಟು ತರಿಸುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ತರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲಮ ಸಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುವುದೆಂದರೆ ಹಿರಿಯರ ಮೇಲೆ.[೯] ಅಲ್ಲಮ ಸಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುವುದು, ಈ ಹಿರಿಯರು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವರು ಎಂದು ನೀಷೆಯಂತೆ ಆತಂಕವಶನಾಗಿಯಲ್ಲ. ವೃಥಾ 'ಸೂಕ್ಷ್ಮದ ಗಂಟಲಿನ ಗಾಣಕ್ಕೆ' ತುತ್ತಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರಲ್ಲ ಎಂಬ ಖೇದ(ಅನುಕಂಪವಲ್ಲ)ದಿಂದ ಸಿಟ್ಟು

ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಮೊದಲಾದ ಚಿಂತಕರು ಅರಿವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಒಂದು ಉದಾತ್ತವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ಪ್ರಯೋಜನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲೆತ್ನಿಸಿದರು.[೧೦] ಅದುವೆ ಎಥಿಕ್ಸ್ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ಈ ಎಥಿಕ್ಸ್ ಎಂಬುದು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿದ್ದೆ ಅಲ್ಲಿಂದ. ಆ ಬಳಿಕ ನೀತಿಯೆಂಬುದು ಅರಿವಿನಿಂದ ಜನಿಸುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆನಂದಮಯ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಪ್ಲೇಟೋ ತನ್ನ ಯುಟೋಪಿಯನ್ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕರವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿದ.[೧೧] ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಉನ್ನತವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ತಮ್ಮ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಪ್ರಯೋಜನ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮ ಹಾಗು ಕಟ್ಟಳೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು.

ಹಿರಿಯರು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಂದು ಪರಿಕರವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುವ ಈ ನೀತಿಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ, ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮರೆತುಬಿಬಿಡುತ್ತದೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ಅಸಮಾಧಾನ. ಈ ಮರವೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅಜ್ಞಾತ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಅವಜ್ಞೆಗೈಯುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಮಾರಕವಾಗುವುದೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ನಿಲುವು: ಆದಿ ಆಧಾರ ತನುಗುಣ ಉಳ್ಳನ್ನಕ್ಕರ ಸಮತೆ ಎಂಬುದೇನೋ? ಕಾಲಕಲ್ಪಿತ ಉಪಾಧಿ ಉಳ್ಳನ್ನಕ್ಕರ ಶೀಲವೆಂಬುದು ಭಂಗ ಕಾಮವೆಂಬುದರ ಬೆಂಬಳಿಯ ಕೂಸಿನ ಹುಸಿನ ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಯದನ್ನಕ್ಕರ, ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ನಾಮಕ್ಕೆ ನಾಚದವರ ನಾನೇನೆಂಬೆನು? (೪೭೭) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವಬುದ್ಧಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮದ ಅರಿವಿಗೂ (ಆದಿ ಆಧಾರ ತನುಗುಣ ಇತ್ಯಾದಿ), ಹಾಗೆಯೆ ಮಾನವಕಲ್ಪಿತ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಮಸ್ತ ಉಪಾಧಿಗಳ ಅರಿವಿಗೂ (ಕಾಲಕಲ್ಪಿತ ಉಪಾಧಿ) ನೀತಿಯೆಂಬುದು ಹೊರಗು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮೂರನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಶೀಲಕ್ಕೆ ಅಥವ ನೀತಿಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದೆ. 'ಕಾಮವೆಂಬುದರ ಬೆಂಬಳಿಯ ಕೂಸಿನ ಹುಸಿಯು ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಯದನ್ನಕ್ಕರ...' ತಾನು ಹಾಗು ಶೀಲ – ಇವೆರಡನ್ನೂ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಅಭೇದದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ತನ್ನಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಈ ಶೀಲ ತನ್ನ ಕಾಮವೆಂಬುದರ ಬೆಂಬಳಿಯ ಕೂಸಿನ ಹುಸಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ನೀತಿಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಅಲ್ಲಮನ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವೂ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ ಅಥವ ಸಮಾಜವಾದಿಯಲ್ಲ. ಸಮತೆಯೆಂಬುದೇನೋ? ಎಂದು ಒಂದೆಡೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನು ಅರಾಜಕವಾದಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ, ನೀಷೆಗೆ ಸಮೀಪನಾಗಿದ್ದಾನೆ:

> Theory of exhaustion – vice, the mentally ill (resp. the artists), the criminals, the anarchists – these are not the oppressed classes but the scum of previous society of all classes. Realizing that all our classes are permeated by these elements, we

understand that modern society is no 'society', no 'body', but a sick conglomerate of chandalas – a society that no longer has the strength to excrete. To what extent sickliness, owing to the symbiosis of centuries, goes much deeper:

Modern virtue, Modern spirituality, Our science - as forms of sickness

– Friedrich Neitzsche[೧೨]
(The Will to Power, pp.31)

(ಬಳಲಿದವರ ತತ್ವವಿದು – ಪಾಪಿಗಳು, ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ವಸ್ಥರಾದವರು, ಅಪರಾಧಿಗಳು, ಅರಾಜಕತಾವಾದಿಗಳು – ಇವರುಗಳು ಒಂದು ಶೋಷಿತವರ್ಗವಲ್ಲ. ಹಿಂದಣ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳ ಫಲಿತಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಅಂಶಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಇಂದು ಆಧುನಿಕವೆನ್ನಲಾಗುವ ಸಮಾಜ ಒಂದು ಸಮಾಜವೇ ಅಲ್ಲ, ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಚಾಂಡಾಲರ ಒಂದು ಸಮೂಹವಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಸರ್ಜನೆ ಎಂಬ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಒಂದು ಸಮಾಜವಾಗಿದೆ. ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿರುವ ಈ ರೋಗಗ್ರಸ್ಥತೆಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಆಧುನಿಕ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ, ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ – ಎಲ್ಲವೂ ಈ ರೋಗಗ್ರಸ್ಥತೆಯ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪಗಳಾಗಿವೆ).

ತನ್ನೊಳಗಣ ಮಲಮೂತ್ರವನ್ನು ಹೊರಹಾಕಲಾರದ ಸಂಧಿವಾತ ಪೀಡಿತನೆಂದೆ ಅಲ್ಲಮನೂ ನಮ್ಮ ಅಥವ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು. ರೋಗಕ್ಕೆ ಚಿಕಿತ್ಸೆ ನೀಡಬೇಕೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ನೀತಿಯಲ್ಲ.

ಭವಿಯೆಂಬುದು ಹುಸಿ, ಭಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಉಪದೇಶ
ಶೀಲವೆಂಬುದು ಸಂಕಲ್ಪ, ಸಮತೆಯೆಂಬುದು ಸೂತಕ
ಇಂತೀ ಚತುರ್ವಿಧದೊಳಗಿಲ್ಲ ಗುಹೇಶ್ವರ,
ನಿಮ್ಮ ಶರಣ ನಿಸ್ಸೀಮ (೫೨೪)

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೆಂಬುದು ಉದಾತ್ತ ಮಾನವತಾವಾದವೆಂದು ಸಮಾಜವಾದಿಗಳೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಅದನ್ನು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸರಳೀಕರಣವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸರಳೀಕರಣದಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಬಾಧೆಯಿಲ್ಲದ, ಹಾಗೆಯೆ ಸಮಸ್ಯೆಗೂ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲದ ನಿಶ್ಚಲ ಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ (ನೀಷೆಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಜನಾಂಗದ ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಆಶಾವಾದವೇನೂ ಕಂಡುಬಂದಂತಿಲ್ಲ. ಅವನು ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು 'that no longer has the strength to excrete'[೧೨]

ಎಂದಿದ್ದಾನೆ). ಈ ನಿರ್ವೀರ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಅನುಕಂಪಕ್ಕೆ ದುರ್ಬಲರೂ ಪಾತ್ರರಾಗುವುದರಿಂದ ಕ್ರಮೇಣ ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಜನಾಂಗವನ್ನು ನಿಶ್ಚೇಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದು. ನದಿಯಜಲ ಕೂಪಜಲ ತಟಾಕಜಲವೆಂದು ಹಿರಿದು ಕಿರಿದಾದುದನರಿಯರು (೩೨೬) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಜಾಗೃತಿ ಹಾಗು ಮನುಷ್ಯಕುಲದ ವಿಕಾಸಗಳು ಕ್ರಾಂತಿಯ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಸಂಭವಿಸಬಹುದಲ್ಲದೆ ಅದು ಸಮತೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವಂತಹುದಲ್ಲ. ಸಮತೆಯ ಸುರಕ್ಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೆ ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕೆಂಬ ಸೋಗಲಾಡಿತನವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ 'ಜಾತ್ಯಂಧಕ'(೩೨೬)ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. 'ನಾನು ಹಿಡಿದ ಬಂದಿ ಒಡಬಂದಿಯಾಯಿತ್ತು (೪೭೬)' ಎಂದು ವಿಷಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನೀತಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಲ್ಲ. ನಡಾವಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಲ್ಲದೆ ನಿರಾಳಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುದಲ್ಲ. ಅಂತಃಸತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸದೆ ಮೇಲ್ಮೆಗೆ (ಪೆರಿಫೆರಲ್) ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಅಪೂರ್ಣವಾದ ದುರ್ಬಲವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದೆ ಅರ್ಥಯಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಭಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಮುಕ್ತಿಯೊಳಗು, ಪೂಜೆಯೆಂಬುದು ನಿರ್ಮಾಲ್ಯದೊಳಗು ಪ್ರಸಾದವೆಂಬುದು ಓಗರದೊಳಗು, ಆಚಾರವೆಂಬುದು ಅನಾಚಾರದೊಳಗು..' ನೀತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ನೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಾಗುವ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತತೆಯನ್ನು ದೂಷಿಸುವವನು ಬಹಿರಂಗದ ಸುಧಾರಕನೆನಿಸಿದರೆ ಅದರ ಮೂಲದೋಷಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲವನು ಅನುಭಾವಿಯೆನಿಸುತ್ತಾನೆ: ಸುಖವನರಿಯದ ಹೆಣ್ಣು ಸೂಳೆಯಾದಳು ಲಿಂಗವನರಿಯದಾತ ಶೀಲವಂತನಾದ ಸುಖವಿಲ್ಲ ಸೂಳೆಗೆ, ಪಥವಿಲ್ಲ ಶೀಲಕ್ಕೆ (೩೫೪). ನೀತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಇಲ್ಲದುದರ ಹುಡುಕಾಟವೆನ್ನದೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡುದರ ಹುಡುಕಾಟವೆಂದಿದ್ದಾನೆ. ಸೂಳೆತನ ಹಾಗೂ ಶೀಲಗಳು ಹಾಗೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಒದಗಿದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು. ಸುಖ ಹಾಗು ಲಿಂಗ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಮರುಗಳಿಗೆಯೆ ಸೂಳೆತನ ಹಾಗು ಶೀಲವಂತಿಕೆಗಳೂ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ (ಸೂಳೆತನ, ಶೀಲವಂತಿಕೆ) ಇರುವಿಕೆಯೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೆ ನೀಷೆ 'ಮೊರಾಲಿಟಿ'ಯನ್ನು ದೈವವಿರೋಧಿ ಎಂದಿರುವುದು.

ನೀತಿ ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗೆ ಅಪಾಯವಲ್ಲದ ಪದಾರ್ಥ ಹಾಗು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ ವಸ್ತುವೆನಿಸಿದರೂ ಮಾನವನ ಮತಿಗೆ ಅದು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದುದೆಂದೆ ಅಲ್ಲಮ ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಅಮರದ ಹೊಲಬನರಿಯದೆ ಜಗವೆಲ್ಲಾ ಬರಡಾಯಿತ್ತು (೫೧೬). ವಿಶಿಷ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬದುಕಿನೊಳಗೆ ಅಸಾಧ್ಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೆ ನೀತಿ ಹಾಳುಗೆಡಹುತ್ತದೆ. ಅಥವ ಆಚರಣೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಯಾರಿಗೂ ಅರಿಯದಂತೆ ಧರ್ಮದೊಳಗೆ ಸೇರಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ಅದರ ಯಥಾರ್ಥರೂಪದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದುದು. ಅದು ಕೇಡಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯುವುದೆ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕತೆಯೊಡನೆ ಸಂಕರಗೊಂಡಾಗ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ಲೇಟೋ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಎಲ್ಲ ಸುಧಾರಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಮಾನವತಾವಾದಿಗಳ – ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ಸಮಾಜವಾದ, ಕಮ್ಯುನಿಸಂ, ಇತ್ಯಾದಿ – ಆಶಯಗಳೂ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಬಗೆಯ

ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಸಹಜವಾದ ಜೀವೇಷಣೆಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಹೀಗೆ ಅವತರಣಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಮಾನಸೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ದುರ್ಮತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಮತಿಯೊಳಗೊಂದು ದುರ್ಮತಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಬಳಿಕ
ಮತಿಯ ಮರವೆಯೊಳಕೊಂಡು
ಭವಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡಿ ಕೆಡಹಿತ್ತು ನೋಡಾ!
ಅಖಂಡಿತವ ತಂದು ಮತಿಯೊಳಗೆ ವೇದಿಸಲು
ಗತಿಗೆಟ್ಟು ನಿಂದಿತ್ತು ಗುಹೇಶ್ವರ

ತಲೆಯಿಲ್ಲದಟ್ಟೆ ಜಗವ ನುಂಗಿತ್ತು
ಅಟ್ಟೆಯಿಲ್ಲದ ತಲೆ ಆಕಾಶವ ನುಂಗಿತ್ತು
ಅಟ್ಟೆ ಬೇರೆ ತಲೆ ಬೇರಾದಡೆ ಮನ ಸಂಚಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಿತ್ತು
ಅಟ್ಟೆಯನೂ ತಲೆಯನೂ ಬಯಲು ನುಂಗಿದರೆ
ಆನು ನುಂಗಿದೆನು ಗುಹೇಶ್ವರನಿಲ್ಲದಂತೆ (೪೦೦)

ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ನೀತಿಯ ಕುರಿತ ಅಲ್ಲಮನ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ತುಂಬಿ ಬಂದರೆ ಪರಿಮಳ ಓಡಿತ್ತ ಕಂಡೆ (೪೨೯) ಎಂಬ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವೊಂದಿದೆ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ಬಂದರೆ ಪರಿಮಳ ಓಡಬಹುದು, ಮನ ಬಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಯೂ, ದೇವ ಬಂದರೆ ದೇಗುಲವೂ ಓಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ಪರಿಮಳ, ದೇವ ದೇಗುಲಗಳು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಿಗಳು. ಹಾಗೆಯೆ ಮನ ಬುದ್ಧಿ. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ವಚನದಲ್ಲಿ ಸೋಜಿಗವೊಂದು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನ–ಬುದ್ಧಿಗಳು ಒಂದಾಗಿರದ ಅಸಹಜ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದನ್ನು ಪ್ರಭು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ (ತಲೆ–ಅಟ್ಟೆಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿವೆ). ತುಂಬಿ ಪರಿಮಳಗಳು ಒಂದಾಗಬೇಕಾದುದು ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜ. ಹಾಗೆಯೆ ದೇವ–ದೇಗುಲ, ಮನ–ಬುದ್ಧಿಗಳು. ಆದರೆ ಪ್ರಭು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಸಹಜಗೊಳಿಸಿರಲು ಕಾರಣವೇನು? ಸಹಜ ಸಂಬಂಧದೊಳಗೆ ಅಸಹಜ–ನೀತಿ?–ವೊಂದು ಸೇರಿಬಿಟ್ಟಿರುವುದೆಂಬ ಅಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದೆ? ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಯೋಗಸಾಧನೆಗಳನ್ನು, ಜಪ, ಧ್ಯಾನ, ನೇಮಗಳನ್ನು ಅಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದೆ ಅರ್ಥಯಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮನದೊಳಗೆ ಘನವೇದ್ಯವಾಗಿ
ಘನದೊಳಗೆ ಮನ ವೇದ್ಯವಾದ ಬಳಿಕ ಪುಣ್ಯವಿಲ್ಲ ಪಾಪವಿಲ್ಲ
ಸುಖವಿಲ್ಲ ದುಃಖವಿಲ್ಲ, ಕಾಲವಿಲ್ಲ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲ
ಜನನವಿಲ್ಲ ಮರಣವಿಲ್ಲ
ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣನು ಘನಮಹಿಮ ನೋಡಯ್ಯಾ (೪೫೩)

ಇಲ್ಲಿ ಮನದೊಳಗೆ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದುದು ದುರ್ಮತಿಯಲ್ಲ, ಘನ ವೇದ್ಯವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹಿಂದೆ ಮತಿಯೊಳಗೊಂದು ದುರ್ಮತಿ ಹುಟ್ಟಿ ಎಂಬ ಸಾಲು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಹುಟ್ಟು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸದೆ 'ವೇದ್ಯವಾಗಿ' ಎಂಬ ಪದದ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದರ

ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವೇದ್ಯವೆಂದರೆ ಇಲ್ಲದುದರ ಹುಟ್ಟಲ್ಲ, ಇರುವುದರ ಅರಿವು. ಇಲ್ಲಿ ಘನವಸ್ತು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿಲ್ಲ manifest ಆಗುತ್ತಿದೆ, ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮತಿಯೆಂಬುದು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವಾಗ (ಸಿ.ಜಿ.ಯೂಂಗ್ ಮತಿಯನ್ನು ಹಾಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ) ಅದರೊಳಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವೆ? ಸಾಧುವೆ? ಈ ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಕವೆನಿಸಿದ ಮನದೊಳಗಣ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ವೇದ್ಯ (manifest)ವಾಗದ ಘನವಸ್ತು ವೇದ್ಯವಾಗಬೇಕಾದುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮ. ಇಲ್ಲಿ ವೇದ್ಯವಾಗುವುದೆಂದರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಕ್ಷಮತೆ. ಈ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ(clarity)ಯನ್ನು ಪಡೆದವರನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಘನಮಹಿಮ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗು ಅಂತಹವನಿಗೆ ಪಾಪ–ಪುಣ್ಯ, ಸುಖ–ದುಃಖ, ಜನನ–ಮರಣ ಇತ್ಯಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ನೀತಿಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಇಮ್ಯಾನ್ಯುಯಲ್ 'ಕಾಂಟ್ ಕೆಟಗೊರಿಕಲ್ ಇಂಪೆರಟಿವ್' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ:

> *"ಕಾಂಟ್‌ನ ವಿಶ್ವ ಅಥವ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾದ ಕೆಲವು ತತ್ವಗಳ ಸೀಮಾರೇಖೆಗಳಿವೆ ಅಥವ ಗಡಿಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಜಗತ್ತಾದ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವವು ನೈತಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಕಾಂಟ್‌ನ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಬಹುದು: ಯಾವಾಗಲೂ ನಿನ್ನ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅನುಕರಣೀಯವಾಗುವಂತೆ ಆಚರಿಸು. ಎಂದರೆ, ನಿನ್ನ ತತ್ವಗಳು ವಿಶ್ವದ ತತ್ವಗಳಾಗುವಂತೆ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗು. ಇನ್ನೂ ವಿಷದವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಯಾರಾದರೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಆಚರಣೆಯು ಉಳಿದೆಲ್ಲರ ಅನುಕರಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಾದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದೊರೆತಿರಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಕಾಂಟ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ/ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗಿದೆ. ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಅವನು ಕೆಟೆಗೊರಿಕಲ್ ಇಂಪೆರಟಿವ್ ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇಂತಹ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೂಲಭೂತ ಉದ್ದೇಶವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಹಾಗೂ ಕೆಟ್ಟ – ಸರಿಯೊ ಅಥವ ತಪ್ಪೋ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ – ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಾಗಿದೆ".*[೧೨]

ವೇದವ್ಯಾಸರು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿರುವ ಧರ್ಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇದು ಹತ್ತಿರವಾದುದು. ವ್ಯಾಸರ ಪ್ರಕಾರ ಅಧ್ಯಯನ ಅಧ್ಯಾಪನ, ಯಜನ–ಯಾಜನ, ದಾನ–ಪರಿಗ್ರಹ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಧರ್ಮವು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಹೌದು, ಹಕ್ಕೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಂತರ್ಯದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗು ಬಂಧನ ಎಂಬ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಅವಸ್ಥೆಯೆ 'ಧರ್ಮ'ವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಅವನ ಎಲ್ಲ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ. ಅದು ಅವನ ಹೊರಗಿನ ಕಟ್ಟುಪಾಡಲ್ಲ,

ಕೇವಲ ಉಪಜೀವಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಅವನ ಪ್ರಕೃತಿಸಹಜವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯೆ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನೆ ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ 'ಕೆಟಗೊರಿಕಲ್ ಇಂಪೆರಟಿವ್' ಎಂದಿರುವುದು. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಅದ್ಭುತವೆಂದೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಮಾರ್ಗಿಗೆ ನೀತಿಯ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ದಾಟದಂತೆ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಪ್ರಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನಡೆಯುವುದು ಅವನ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಯತ್ನವಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಅವನ ಸಹಜ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬಂತೆ ಧರ್ಮವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಉದಾತ್ತವೆನ್ನಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆ ಬಹುದೂರ ಸಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಂಟ್‌ನ ನೈತಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಲೋಪಗಳನ್ನು ನೀಷೆ ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೀಗೆ;

> *"ತನ್ನ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ತನ್ನ ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಇಡೀ ೧೮ನೆ ಶತಮಾನವನ್ನಾವರಿಸಿಯೂ ಕಾಂಟ್ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಹೊರಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ಯುಗಧರ್ಮದ ವಾಸ್ತವಗಳತ್ತ – ಉದಾ. ಕ್ರಾಂತಿ – ಅವನು ಕಣ್ಣೆತ್ತಿಯೂ ನೋಡಲಿಲ್ಲ. ಅವನದು ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಪ್ರಸ್ಥಾನದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನೆ ಪಡೆಯದ, ಕಾಯಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಕುರಿತ ಕೇವಲ ರಮ್ಯವಾದ ಕಲ್ಪನೆ ಹೊಂದಿರುವ, ಸಂವೇದನಾಶೀಲವಾದರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅತಿ ವ್ಯಾಮೋಹ ಹೊಂದಿರುವ ವಿಚಾರಗಳಾಗಿವೆ. ಇಂದು ಕಾಂಟ್‌ಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವುದೆಂದರೆ ೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗಿದಂತೆ ಹಳೆಯ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು, ಹಳೆಯ ಅದಮ್ಯ ಉತ್ಸಾಹಗಳು ಪುನರುಜ್ಜೀವಿತವಾಗಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವುದು ಸಹಜ. ಇದರರ್ಥ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೆಂದಲ್ಲ".*[೧೪]

ಮಹಾಭಾರತವು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೆ ಉದಾರವಾದೀ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನೀಡಿದರೂ ಧರ್ಮಭ್ರಷ್ಟತೆಯ ಅಪಾಯವನ್ನು ಕುರಿತೂ ಅಲ್ಲಿಯೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಭ್ರಷ್ಟರಾದವರ ದುರ್ಗತಿಯನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಭ್ರಷ್ಟತೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಧರ್ಮಭ್ರಷ್ಟರನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ರತಗೇಡಿ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಧರ್ಮಭ್ರಷ್ಟತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವವರಿಗೆ 'ವ್ರತಗೆಟ್ಟಬಳಿಕ ಘಟ ಉಳಿಯಬಲ್ಲುದೆ? ಕಾಯದೊಳಗೆ ಜೀವವುಳ್ಳನ್ನಕ್ಕರ ಅದೇ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವು ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ'(೧೮೨) ಎಂದು ಸವಾಲು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ.

ನೀತಿಯು ಧರ್ಮಮಾರ್ಗದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಸಾಧ್ಯ ಕಟ್ಟಲೆಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನೆದುರಿಗಿರಿಸಿ ಆ ಕಟ್ಟಲೆಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮವೆಂಬ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನೀಡಿ ಧರ್ಮಭ್ರಷ್ಟರ, ವ್ರತಗೇಡಿಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ವಿವರಿಸದೆ 'ವ್ರತಗೆಟ್ಟ ಬಳಿಕ ಘಟ ಉಳಿಯಬಲ್ಲುದೆ?' ಎಂದಷ್ಟೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆಯಿರುವುದು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಲ್ಲ; ದೇಹದೊಳಗೆ ಜೀವವಿರುವುದೇ ಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆ, ವ್ರತನಿಷ್ಠೆ. ದೇಹ ಜೀವಗಳು ಬೇರಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಧರ್ಮಗೆಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ 'ಕಾಸ್ಮಿಕ್' ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಕೂಡ

ಮನುಷ್ಯಕುಲವನ್ನು ಅವರ ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆ ಅದನ್ನು ಎರಡಾಗಿ ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಿದು:

> ಭವಿಯ ಕಳೆದೆವೆಂಬ ಮರುಳು ಜನಂಗಳು ನೀವು ಕೇಳಿರೆ
> ಭವಿಯಲ್ಲವೇ ನಿಮ್ಮ ತನುಗುಣಾದಿಗಳು?
> ಭವಿಯಲ್ಲವೇ ನಿಮ್ಮ ಮನಗುಣಾದಿಗಳು?
> ಭವಿಯಲ್ಲವೇ ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಾಣಗುಣಾದಿಗಳು?
> ಇವರೆಲ್ಲರು ಭವಿಯ ಹಿಡಿದು ಭವಭಾರಿಗಳಾದರು.
> ನಾನು ಭವಿಯ ಪೂಜಿಸಿ ಭವನಾಸ್ತಿಯಾದೆನು (೩೮೧)

ಇರುವುದಿಲ್ಲಿ ಭವಿಗಳಷ್ಟೆ. ಇದನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ಭವನಾಸ್ತಿಯಾಗಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಇದರೊಡನೆ ಜಗ್ಗಾಟಕ್ಕಿಳಿದರೆ (ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅಸ್ತಿತ್ವವೆ ಇಲ್ಲದ [non-existent] ಒಂದು ಸಂಗತಿ)ವೃಥಾ ಭವಭಾರಿ ಗಳಾಗಬೇಕಷ್ಟೆ. ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಭೂತ ತತ್ವವನ್ನೆ ನೈತಿಕ ನಿಯಮಗಳು ಆಧರಿಸಿವೆ ಎಂಬ ಕಾಂಟ್‌ನ ಹಾಗು ಅವನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಾಸರ ಧರ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನೊಪ್ಪದ ಅಲ್ಲಮ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ತತ್ವಗಳನ್ನೂ ಜಡತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ:

> ಪೃಥ್ವಿಜಡನೆಂದರಿದವಂಗೆ ಸ್ಥಾವರಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಗಲೇಕಯ್ಯಾ?
> ಅಪ್ಪು ಜಡನೆಂದರಿದವಂಗೆ ತೀರ್ಥಸ್ನಾನಂಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿಶಯವೇಕಯ್ಯಾ?
> ತೇಜ ಜಡನೆಂದರಿದವಂಗೆ ಹೋಮಸಮಾಧಿಗಳೇಕಯ್ಯಾ?
> ವಾಯುಜಡನೆಂದರಿದವಂಗೆ ಧ್ಯಾನಮೌನಂಗಳ ಹಿಡಿಯಲೇಕಯ್ಯಾ?
> ಆಕಾಶ ಜಡನೆಂದರಿದವಂಗೆ ಮಂತ್ರಾರೂಢಿ ಏಕಯ್ಯಾ?
> ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ನಿಜವು ಇದು ತಾನೆಂದರಿದ ಮಹಾತ್ಮಂಗೆ (೩೯೦)

ಜ್ಞಾನಕರ್ಮ ಸಮುಚ್ಚಯವನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಶಂಕರ ಪ್ರಣೀತ ಅದ್ವೈತವು ಕರ್ಮವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಜ್ಞಾನಸಿದ್ಧಿ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಸಾಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಲೇಬೇಕೆಂದು ಬೇಡಿಕೊಂಡಾಗ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ಸಹಜ ಮಾರ್ಗವೇ ಸಾಧಕನ ಸಾಧನಾಮಾರ್ಗವೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಹಿಂಸೆ, ಅಪರಿಗ್ರಹ, ಸಂಯಮಾದಿಗಳು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ಬದುಕಿನ ಸಹಜ ರೀತಿಗಳೇ ಆದುದರಿಂದಲೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಧಕನು ತನ್ನ ಸಾಧನಾಮಾರ್ಗಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಕ್ರಮೇಣ ವೈದಿಕ ಸಂಹಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಅಲ್ಲಮನು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನ ಬದುಕಿನ ಚರ್ಯೆಯನ್ನು 'ಶಿಶು ಕಂಡ ಕನಸಿಗೆ'(೩೮೪) ಹೋಲಿಸಿ ಅನುಕರಣೆಯಿರಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಾಗಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಅಂತಹ 'ಶರಣನ ಪರಿಯನರಸಲುಂಟೆ?'(೩೮೪) ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶರಣನ ಪರಿಯನ್ನನುಸರಿಸುವುದು ಕಠಿಣವಾದುದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲ್ಲ, ಕಲ್ಪನೆಗೆ ನಿಲುಕದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ. ಪರಿಯನರಸಲುಂಟೆ? ಗತಿಯ ಹೇಳಲುಂಟೆ? ಎನ್ನುತ್ತ ಅಂತಹ ಶರಣನ ಬದುಕಿನ ಪರಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮನು ಬಹು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. Thus Spoke Zarathustra, Prologue, Friedrich Neitzsche, Penguin Classics, 1961
೨. Encyclopaedia of Philosophy, Mac Milan, Vol.3, pp 81
೩. ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು, ಡಾ.ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ,
೪. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ, ಸಂ: ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೧, ೩೫೩ನೆಯ ವಚನ
೫. Dictionary of Philosophy, Political Literature Publishers, Moscow, 1980, pp 266
೬. The Will to Power, Friedrich Neitzsche, Ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968, pp 359
೭. ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್, ಪರಿಷ್ಕೃತರು ಸ್ವಾಮಿ ಚಿದಾನಂದ, (ಸಸ್ವರ ವೇದಮಂತ್ರಾಃ), ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ಎಂಟನೆಯ ಮುದ್ರಣ ೧೯೯೫, ಪುಟ ೨೩
೮. ibid., pp 16
೯. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು ಸಾಗರ, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೨೧೯
೧೦. Great Traditions in Ethics – An Introduction, Ethel M. Albert, Theodore C. Denise, Sheldon P. Peterfreund, Euresia Publishing Company, New Delhi, 1968, pp 12
೧೧. The Story of Western Philosophy, Will Durant, Washington Square Press, New York, 1961, pp 18
೧೨. The Will to Power, Friedrich Neitzsche, Ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968, pp 31
೧೩. ಇಂಯಾನ್ಯುಯೆಲ್ ಕಾಂಟ್, ಡಾ. ವಿಘ್ನೇಶ್ ಭಟ್, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ೨೦೦೧, ಪುಟ ೨೩
೧೪. The Will to Power, Friedrich Neitzsche, Ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968

೩.ಅರಿವಿನ ಆಪ್ಯಾಯನ ಮರಹಿನ ಸುಖ
(ಅಲ್ಲಮನ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ)

(ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಗಳೆರಡೂ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿವೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಅದ್ವೈತದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸರ್ವತ್ರ ಸಮಭಾವ ಎಂದಿದ್ದರೆ, ಪಶ್ಚಿಮ 'ಡಿಸಿಂಟೆರಸ್ಟೆಡ್ ಕಾಂಟೆಂಪ್ಲೇಷನ್' ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಬಗೆಯ ಮೌಲ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ದ್ವೈತಭಾವವಿಲ್ಲದ ಸೌಂದರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ (ಹೊರಗಣ ಶೃಂಗಾರ ಒಳಗಣ ರಣರಂಗ). ಶೋಪೆನ್‌ಹೋವರ್ ಮೊದಲಾದ ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಅರಿವಿನೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ, ಈ ನೆಲೆಯೂ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಅರಿವಿನ ಮೂಲದ್ದಲ್ಲ, ತೃಷ್ಣಾಮೂಲದ್ದು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಅಧಿಕಾರಿ ಅನಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಆ ಬಗೆಯ ಭೇದವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸೌಂದರ್ಯದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಣವನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ).

ಆಕಾಶಗಂಗೆಯಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ತೋರುವ
ಸಕಲವರ್ಣಂಗಳ ವರ್ಣಿಸುವವರು ನಿಮ್ಮನೆತ್ತ ಬಲ್ಲರು?
ಅರಿವನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಮನವ ಮುಂದುಗೊಂಡು
ನೆನಹಿಂಗೆ ಗುರಿಯಾದವರೆಲ್ಲರೂ ನಿರವಯದ ನಿಲವನೆತ್ತ ಬಲ್ಲರು?
ಅರಿಪುವ ರತಿಯು ಮರಹನಾಶ್ರಯಿಸಿ
ಸಕಲವರ್ಣಂಗಳನೇಕವರ್ಣಂಗಳೆಂಬವರು ನಿರವಯದ ನಿಲವೆತ್ತ ಬಲ್ಲರು?
ವರ್ಣನಾಮವಳಿಯದಾಗಿ ಆಕಾಶದಲಂತರಂಗ ಬಹಿರಂಗವೆನಲಿಲ್ಲದ ನಿರವಯುವು
ಗೊಗೇಶ್ವರನೆನಲಿಲ್ಲದ ನಿರ್ನಾಮದನಿಲಕ್ಕೆ ಸೊಲ್ಲು ಸಲ್ಲುವುದೆ?

ಇದಿರಿಗೆ ಚೆಲುವಾಗಿ ಇದುವೆ ತಾನೆನುವಾಗ
ಒಲವಾಗಿ ಒಳಗಿಂದ ಹೊಮ್ಮುತಿದೆ
ಅಲ್ಲಿತ್ತು ಸ್ವಾನಂದ, ಇಲ್ಲಿದೆ ರಸರಂಗ
ಎಲ್ಲೇನು ಒಂದೆಂದೆ ಚಿಮ್ಮುತಿದೆ

– ಬೇಂದ್ರೆ

Beauty is expression – Benedetto Croce

ಭಾರತೀಯ ಹಾಗೂ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರೆಲ್ಲರೂ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಅದ್ವೈತದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅದ್ವೈತದ ನೆಲೆ ತಟಸ್ಥ ತಲ್ಲೀನತೆ(disinterested contemplation)[1]. ಈ ಅದ್ವೈತ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಬೆನೆಡೆಟ್ಟೋ ಕ್ರೋಚೆಯ ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನುದ್ಧರಿಸಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ:

> "I observe myself..writes Croce, that in the presence of any sensation whatever, if I do not abandon myself to the attractions and repulsions of impulse and feeling, if I do not let myself be distracted by reflections and reasoning, if I persist in

the intuitive attitude, I am in the same disposition as that in which I enjoy what I am accustomed to call a work of art. I live the sensation, but as pure, contemplating Mind.."[೨]

(ನನ್ನ ಅನುಭವನ್ನೇ ನಾನು ಗಮನಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಯಾವುದಾವರೊಂದು ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವದ ಸಾನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ, ನಾನು ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೂ ಮೋಹ ಜಿಗುಪ್ಸೆಗಳಿಗೂ ವಶನಾಗದೆ, ವಾದ ಚಿಂತನಾದಿ ಜಟಿಲತೆಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ನಾನು ಎಂತಹ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಯಾವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಕಲಾಕೃತಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಂತಹುದೇ ಆದ ಆನಂದಾನುಭವದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ).

ಇನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅದ್ವೈತದ ನೆಲೆ 'ಸರ್ವತ್ರ ಸಮಭಾವ'[೩] ಶುನಶ್ವಪಾಕ ದ್ವಿಜಬಲಾಕ ಗಜಗೋಬಕಾದಿ..ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಸಮವೆಂಬ ಅದ್ವೈತದ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಸೌಂದರ್ಯದ ಅನುಭೂತಿ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈವರೆಗಿನ ಯಾವ ಸೌಂದರ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ – ಪೂರ್ವದ್ದಿರಲಿ, ಪಶ್ಚಿಮದ್ದಿರಲಿ – ಅದ್ವೈತದ ನೆಲೆಯಿಲ್ಲದೆ ನಿಲ್ಲುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಿಪರ್ಯಾಸವಾದರೂ, ಅವನು ಈ ಅದ್ವೈತೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿಯೇ ಸೌಂದರ್ಯದ ವಿವಕ್ಷೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ, ಎಂಬುದು. ಅವನು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ದ್ವೈತಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಮಾತಿಗಿಳಿಯುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ:

ಜ್ಯೋತಿಕಂಡಾ ಇರಲು, ಕತ್ತಲೆ ಕಂಡಾ!
ನಿಧಾನ ಕಂಡಾ ಇರಲು, ಬಡತನ ಕಂಡಾ!
ಪ್ರಸಾದ ಕಂಡಾ ಕೊಂಡಡೆ, ಪ್ರಳಯ ಕಂಡಾ!
ಗುಹೇಶ್ವರ ಕಂಡಾ ಇದು, ಭ್ರಾಂತು ಕಂಡಾ (೪೬೨)

ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಜ್ಯೋತಿ', 'ನಿಧಾನ', 'ಪ್ರಸಾದ', ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ, 'ಗುಹೇಶ್ವರ' ಇವೆಲ್ಲ ಉದಾತ್ತ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಉದಾತ್ತ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಮರುಕ್ಷಣವೇ ಅಲ್ಲಮ '..ಇದು ಭ್ರಾಂತು ಕಂಡಾ!' ಎಂಬಂತಹ ಸೌಂದರ್ಯದ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ರಮಿಸಲಿಚ್ಛಿಸುವ ಯಾವ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ರಮ್ಯವೆನಿಸದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಅನುಭವಿಸುವ ಅಸಹನೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ, ಬದುಕನ್ನು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಗೊಡದ ಈ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂಬುದು ಎಷ್ಟೊಂದು ಗೌಣವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ರೀತಿಯೇ, ತಿಳಿಯದು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ 'ಹೊರಗಣ ಶೃಂಗಾರ ಒಳಗಣ ರಣರಂಗ'[೪] ಎಂದಿದ್ದಾನೆ.

‘ಎತ್ತಣ ಮಾಮರ ಎತ್ತಣ ಕೋಗಿಲೆ’[೫] ಎಂಬ ವಚನವೂ ಸೌಂದರ್ಯದ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಕುರಿತ ಅಲ್ಲಮನ ಅಚ್ಚರಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ದ್ವೈತದ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಅನುಭವ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾದವುಗಳು. ಅನುಭವದ ಅರಿವಿನಿಂದ ಸೂತಕಗೊಳ್ಳದ್ದು ಸೌಂದರ್ಯವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳದು:

> *“ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭೂತಿಯ ಇಚ್ಛಾ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂಬುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ತಾನೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ತನ್ನೆದುರಿಗಿನ ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನವಾಗುವಂತಾಗುವುದು. ಸೂರ್ಯೋದಯ ವೊಂದನ್ನು ಸೆರೆಮನೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ವೈಭವದ ಅರಮನೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದುವೆ ಅದ್ವೈತಸ್ಥಿತಿ”.*[೬]

ಅನುಭವ ಪ್ರಮಾಣಿತವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವಾದುದು ಸೌಂದರ್ಯವೆಂದೂ, ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವಲ್ಲದ್ದು ಅಸೌಂದರ್ಯವೆಂದೂ ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಆಪ್ಯಾಯನ (ಅದು ಆಪ್ಯಾನ ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ) ಎಂಬುದು ‘ತೃಷ್ಣಾ’ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ: ಅಮೃತಸೇವನೆಯ ಮಾಡಿ ಆಪ್ಯಾನ ಘನವಾಯಿತ್ತು, ಪರುಷವೇಧಿಯ ಸಾಧಿಸಹೋದಡೆ ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಘನವಾಯಿತ್ತು(೪೫೬), ಗುಹೇಶ್ವರನ ಆಪ್ಯಾನವನಡಗಿಸುವ ಅನುಮಾನವನು ನೀನಲ್ಲದೆ ಮಹೀತಳದೊಳು ಮತ್ತೆ ಬಲ್ಲವರಾರು ಹೇಳಾ ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣಾ(೧೧೨೭). ‘ಆಪ್ಯಾನ’ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ’ಹಸಿವು’ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರಬಹುದೆಂದು ಎಲ್.ಬಸವರಾಜು ಸಹ ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.[೭] ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯವು ಈ ತೃಷ್ಣೆ ಎಂಬುದರ ಅತ್ಯುನ್ನತ, ಅತಿಪರಿಷ್ಕೃತ ರೂಪ, ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ತೃಷ್ಣೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಣವೇ ಸೌಂದರ್ಯ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ತೃಷ್ಣೆಯ ಮೂಲದ್ರವ್ಯಗಳ ನಿರಸನವನ್ನು ಕುರಿತು, ಕಂಗಳ ಕರುಳ ಕೊಯ್ದವರ ಮನದ ತಿರುಳ ಹುರಿದವರ (೪೫೧) ಮೊದಲಾದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಧ್ಯಾನಿಸುವುದು.

ಕಣ್ಣುಗಳು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯವೆಂದೋ, ಕುರೂಪವೆಂದೋ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದು ಕಣ್ಣಗಳಲ್ಲ, ‘ಕಂಗಳ ಕರುಳು’. ಕರುಳು ಹರಿದ ಬಳಿಕ ನೋಟದ ಸ್ವರೂಪವೇನಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ಕುತೂಹಲ. ತಮ್ಮ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಕಲೆ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸದೆ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದುದು ಎನ್ನುವ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಅಖಂಡವಾದುದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಂತಿಷ್ಟು ಸೌಂದರ್ಯ, ಇಂತಿಷ್ಟು ಅಸೌಂದರ್ಯ ವೆನ್ನಲಾಗದೆಂಬುದು ಇವರ ನಿಲುವು. ಆನಂದವರ್ಧನ ಮೊದಲಾದವರು ಅದನ್ನು ಅಮೂರ್ತವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. “ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಾವಭಾವ, ಅಂಗಾಂಗಸೌಷ್ಠವಾದಿಗಳಿಂದ ಲಾವಣ್ಯವು ಸೂಚಿತವಾದರೂ ಯಾವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಗದಲ್ಲೂ ಲಾವಣ್ಯವೆಂಬುದು ಸ್ಥಿತವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ”.[೮] ಈ ಅಖಂಡತ್ವ ಹಾಗೂ ಅಮೂರ್ತತ್ವದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು

– ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅದ್ವೈತದ ನೆಲೆಯಿಂದ – ಕಾವ್ಯರಸಿಕನಿಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಯೋಗಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.[೯] ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು, ತೃಷ್ಣೆಯ ಉನ್ನತೀಕರಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಒಪ್ಪುವವನಲ್ಲ. ವಸ್ತುಕ ವರ್ಣಕ ತ್ರಿಸ್ಥಾನದ ಮೇಲೆ ನುಡಿವ ನುಡಿಗಳು ಇತ್ತಿತ್ತಲಲ್ಲದೆ ಅತ್ತತ್ತಲಾರು ಬಲ್ಲರು? (೬೪೧) ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರು ವಿವರಿಸುವ ಅಮೂರ್ತತ್ವ, ಅಖಂಡತ್ವಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಕಾಣುವ ಬಗೆಯೇ ಬೇರೆ: ಖಂಡಾಖಂಡ ಸಂಯೋಗವಿಲ್ಲದ ಅಖಂಡತನ ನಿಲುವು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ(೨೫೬). ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯವು ಸಾಪೇಕ್ಷವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನು ಪರಮತತ್ವವನ್ನು 'ಬಯಲು' ಎನ್ನುವುದು, ಎಲ್ಲ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಮನ್ವಯದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು. ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಪೇಕ್ಷಸಮನ್ವಯವಾದಿಗಳು ಸೌಂದರ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮನಸ್ಸೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿಬಿಟ್ಟರೆ ಇವರ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಬರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

> *"ಸೌಂದರ್ಯದ ಅರಿವು, ರಸಿಕತೆ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಬೇಕು. ಒಂದು ರಾಗಾಲಾಪನೆ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಆ ರಾಗದ ಆಕೃತಿಯ ಪರಿಚಯವಿರಬೇಕು. ರಾಗದ ಅನುಭವವಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸವಿಯಲು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಸುಸಂಸ್ಕೃತವಾಗಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಸೌಂದರ್ಯವು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ನಮ್ಮ ಮನೋಭಾವವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಇರಬೇಕಾದುದು ಅವಶ್ಯಕ".*[೧೦]

ಜಿ.ಹನುಮಂತರಾಯರ ಈ ವಾದವು ಸಮರ್ಥನೀಯವಾದುದೇ. ಒಂದು ಉತ್ತಮವಾದ ಕಾವ್ಯವು ಸಹೃದಯನಿಂದ ಏನೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಕಾವ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೂ ಪರಿಚಿತವಾದುದೇ. ಇದು ಕಲೋಪಾಸನೆಗೆ, ಕಲಾಸ್ವಾದನೆಗೆ ಅಧಿಕಾರಿ ಅನಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಂತೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲೂ ಅಧಿಕಾರಿ ಅನಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಪೇಕ್ಷಸಮನ್ವಯವಾದಿಗಳು ಕಲಾನುಭವವನ್ನು ಆತ್ಮಾನುಭವವನ್ನೂ ಒಂದೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ತರಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ (ಇಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮಾರ್ಗ ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಾದ ಪದವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯೇ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವಾಗ ಮಾರ್ಗ ಎಂಬ ಪದವೂ ದಾರಿತಪ್ಪಿಸುವಂತಹುದೇ ಆಗಿದೆ).

"ಚೆಲುವೆಂಬುದು ನೋಟಕನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತವಾಗಿದೆಯೇ ಅಥವ ನೋಟದಲ್ಲಿದೆಯೇ" ಎಂಬುದು ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ವೋಲ್ಟೇರ್‌ನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ.[೧೧] 'ತನ್ನಲ್ಲಿಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ'(೨೫೬) ಎನ್ನುವ ಅಲ್ಲಮ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ದೃಷ್ಟುವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಲು ಹೊರಡುವವನು

ಮರುಗಳಿಗೆಯೇ ನಿರಾಶನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರ್ಯಯವಾದ ನಿಲುವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾನೆ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂದಿರುವ ಅಲ್ಲಮ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ 'ಹೊರಗಣ ಶೃಂಗಾರ ಒಳಗಣ ರಣರಂಗ' ಎಂದಿದ್ದಾನೆ). ಅಲ್ಲಮನೇಕೆ ಹೀಗೆ ವೈರುಧ್ಯಕರ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ (ಕಾವ್ಯ ಕಲೆಗಳ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಅಧಿಕಾರಿ ಅನಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಉಚಿತವೇ ಸರಿ) ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದೂ ವಿದ್ವದ್ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಚರ್ಚೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ.[೧೨] "ಸೌಂದರ್ಯ ನೋಟಕನದ್ದೇ, ನೋಟದ್ದೇ?" ಈ ಬಗೆಯ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಯ ಪ್ರಶ್ನಾವಳಿಯೊಂದಿಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ಬಳಿ ಹೋಗುವುದು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗದು. ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿತವಲ್ಲದ ಅಲ್ಲಮನ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಗೆ ಹಿಂದಣ ಹಾಗೂ ಮುಂದಣ ಎಂಬ ಕಾಲಭೇದವಾಗಲಿ, ಒಳಗಣ ಹಾಗೂ ಹೊರಗಣ ಎಂಬ ದೇಶಭೇದವಾಗಲಿ ಗೋಚರಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಒಳಹೊರಗೆಂಬ ಹಿಂದುಮುಂದೆಂಬ ಭೇದ ಒಂದನ್ನೊಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಅಲ್ಲಮನ ಸೌಂದರ್ಯತತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ದ್ವೈತಭಾವದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಭ್ರಾಂತಿಯೊಂದರ ನಿರ್ವಚನವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಸಿದ್ಧ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೊರಟರೆ ಒಂದೋ ನಿರಾಶೆಯಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಚಾಲಾಕಿತನವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ಪೋಣಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಹಿಂದಿರುಗಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧತೆಗಳನ್ನೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಇರಿಸಿ ನಿರಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅವನ ವಚನಗಳನ್ನನುಸರಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸೌಂದರ್ಯವೆಂಬುದು ಗ್ರಹಿಕೆ(perception)ಯ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಮವಾದುದರಿಂದ ಈ ಕುರಿತ ಅಲ್ಲಮನ ವಿಚಾರಗಳೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಭಾವಗಳು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಷೋಪೆನ್‌ಹೋವರ್ ಹಾಗೂ ನೀಷೆ – ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಂಗಗಳಲ್ಲ, ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥದ ಎರಡು ರೂಪಗಳೆಂದು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾರೆ[೧೩]. ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಭಾವಗಳ ಸಂಬಂಧ ಹೆಳವ ಹಾಗೂ ಕುರುಡರ ಸಂಬಂಧದಂತೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾದುದು ಎಂಬ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವೂ ಒಂದುಂಟು[೧೪]. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಾದರೂ ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭೂತಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಭಾವಗಳೆರಡೂ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವಾದುದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಂಗಳೊಳಗೆ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಿವೆ – ಒಂದು ಕತ್ತಲೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕರುಳು. ಅಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಭಾವಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ 'ಕಂಗಳ ಕತ್ತಲೆ'(೩೧೬) ಹಾಗೂ 'ಕಂಗಳ ಕರುಳು'(೪೫೧) ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ (ಬೇಂದ್ರೆ ಸಹ ಕರುಳನ್ನು ಭಾವದೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು).

ನಿರ್ಣಯವನರಿಯದ ಮನವೆ
ದುಗುಡವನಾಹಾರಗೊಂಡೆಯಲ್ಲಾ
ಮಾಯಾಸೂತ್ರವಿದೇನೋ
ಕಂಗಳೊಳಗಣ ಕತ್ತಲೆ ತಿಳಿಯದಲ್ಲಾ
ಬೆಳಗಿನೊಳಗಣ ಶೃಂಗಾರ ಬಳಲುತ್ತಿದೆ ಗುಹೇಶ್ವರ (೪೫)

ಬುದ್ಧಿ ಭಾವಗಳು ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯಿಗಳು. ಇವೆರಡೂ ಸೌಂದರ್ಯವೆಂಬುದೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಹುಡುಕಲು ತೊಡಗಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸೋಲುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಸೌಂದರ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ತೊಡಗಿ ನಿಷ್ಫಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಭಾವವೂ ಬಳಲುತ್ತಿದೆ. ಕಂಗಳೊಳಗಣ ಕತ್ತಲೆ ತಿಳಿಯದಲ್ಲಾ ಬೆಳಗಿನೊಳಗಣ ಶೃಂಗಾರ ಬಳಲುತ್ತಿದೆ ಗುಹೇಶ್ವರ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರವೆಂಬುದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬಳಲಬಹುದು, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಿರಾಳವಾಗಿರಬಲ್ಲದು. ಅದೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಅನುಭವದ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅದೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿದೆ ಎಂಬಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಒಲಿದ ಕಾರಣ ಅಭಿಮಾನದ ಲಜ್ಜೆ ಬೇಸತ್ತು ಹೋಯಿತ್ತು (೯೮) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಅಭಿಮಾನದ ಲಜ್ಜೆ ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅಭಿಮಾನ ಹಾಗೂ ಲಜ್ಜೆ ಎಂಬ ಎರಡು ವೈರುದ್ಧ್ಯಕರ (contrasting) ಭಾವಗಳನ್ನು ಏಕತ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನಿನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ, ದುರ್ಯೋಧನನಂತಹ ಅಭಿಮಾನಧನನಲ್ಲಿ ಲಜ್ಜೆಯಂತಹ ಭಾವ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅಸಂಗತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಲಜ್ಜೆ, ಭಕ್ತಿ ಸಮರ್ಪಣೆಯಂತಹ ಸಂಚಾರೀ ಭಾವಗಳೂ – ಅಭಿಮಾನದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಲಾರದ – ಮೂಲತಃ ಒಂದೇ ಸ್ಥಾಯೀಗುಣಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವು. ಈ ಎರಡು ವೈರುದ್ಧ್ಯಕರ ಭಾವಗಳನ್ನು ಏಕತ್ರಗೊಳಿಸುವ ಅಲ್ಲಮ ಆಳದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ವಿಕಲ್ಪಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೋ ಸಮಾನವಾದ ಅಂಶವಿರಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅಂತಹ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇದೆ ಕೂಡ. ಇದು ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಭೇದವಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನ ಹಾಗೂ ಲಜ್ಜೆಗಳು ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ, ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಸೇರಲಾರದ ಭಾವಗಳು. ಆದರೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಭಿಮಾನ ಹಾಗೂ ಲಜ್ಜೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದೇ ಅಹಂಭಾವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಎರಡು ಬಗೆಗಳು ಎಂಬಂತೆ ಅರ್ಥಯಿಸುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯವಲ್ಲ. ಅಭಿಮಾನ ನೇರವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲುದಾದರೆ, ಲಜ್ಜೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಆತ್ಮಪ್ರದರ್ಶನಗೈವ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಲಜ್ಜೆಯೆಂಬುದು ಕೂಡ ಅಭಿಮಾನದಿಂದಲೇ ಸಾಂದ್ರಗೊಂಡ ಆದರೆ ಅಭಿಮಾನದಂತೆ ಧೀರವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಭಾವವಾಗಿದೆ. ಲಜ್ಜೆಯೆಂಬುದು ಮರೆಮಾಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಭಿಮಾನದ ತವಕವೇ ವಿನಃ, ಲಜ್ಜೆಯೆಂದರೆ ಅಹಂಭಾವದ ನಿರಾಕರಣೆಯೇನಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಾಚಿಕೆ ನಾಚದಿರುವಿಕೆ, ಹೇಸಿಗೆ ಹೇಸದಿರುವಿಕೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ: ನಾಚಿ ಮಾದುದು ಮಾದುದಲ್ಲ ನಾಚದೆ ಮಾದುದು ಮಾದುದಲ್ಲ ಹೇಸಿ ಮಾದುದು ಮಾದುದಲ್ಲ ಹೇಸದೆ ಮಾದುದು ಮಾದುದಲ್ಲ...ಅಲಸದೆ ಮಾದುದು ಮಾದುದಲ್ಲ...(೩೫೪)

ನಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವಾದ ಸುಖವನ್ನು ದೂಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾದ ಸುಖಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನೂ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವಾದ ಸುಖದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ನುಡಿದಿದ್ದಾನೆ.

'ಕಾಯವಿಡಿದು ಲಿಂಗವ ಮುಟ್ಟಿಹೆನೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯ ನೋಡಾ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸುಖವೆಂಬುದು – ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯವಾದುದಿರಲಿ, ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತವಾಗಿರಲಿ – ಎಂದಿಗೂ ತೃಷ್ಣಾಮೂಲವಾದದ್ದು. ಮತ್ತು ತೃಷ್ಣೆ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ವಿಸರ್ಜನೆಯಾಗಿಬಿಡುವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯ ಸುಖವನ್ನು ದೂಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸಿದರೆ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯಾತೀತ ಸುಖದ ವೇಷತೊಟ್ಟು ನಮಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಪುನಃ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ತೃಷ್ಣೆಯ ಈ ಇಂದ್ರಜಾಲವನ್ನೆ ಅಕ್ಕ 'ಕಾಯಕ್ಕೆ ನೆಳಲಾಗಿ..ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಮನವಾಗಿ..' ಮೊದಲಾದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ವೇಷತೊಟ್ಟ ಮೂಲತೃಷ್ಣೆಯನ್ನೆ ನಾವು ಸೌಂದರ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಿರಬಹುದೆ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಹಲವೆಡೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಮನದ ಸುಖ ಕಂಗಳಿಗೆ ತಂದರೆ ಕಂಗಳ ಸುಖವ ಮನಕ್ಕೆ ತಂದರೆ ನಾಚಿತ್ತು, ಮನ ನಾಚಿತ್ತು ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟವಾದರೆ ವ್ರತಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಗುಹೇಶ್ವರ (೨೦೬), ...ಇದೇನಯ್ಯ, ಸೂಕ್ಷ್ಮದ ಗಂಟಲ ಗಾಣವಿದೇನಯ್ಯ? ನೆಳಲ ರೂಹಿಂಗೆ ಬಯಲು ಸಯವೆ ಅಪಾಯರಹಿತ ಗುಹೇಶ್ವರ? (೩೩೬)

ತೃಷ್ಣೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ 'ಅಂಗದಾಪ್ಯಾಯನಕ್ಕೆ ಲಿಂಗದರಸುಖಿಕೆ(೧೪೨)'[೧೫] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಣಗೊಂಡ ಮೂಲತೃಷ್ಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದು ಅಲ್ಲಮನೂ ಬಹುಕಾಲ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಬಳಲಿರಬೇಕು. ಆ ಥರದ ಸೂಚನೆಗಳು ಅವನ ವಚನದಲ್ಲೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟಿವೆ [ನೋಟದ ಸುಖ ತಾಗಿ ಕೋಟಲೆಗೊಂಡೆನು(೧೪೬)][೧೬]. ರಸಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳೂ, ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವವರೂ ಕ್ಷುಲ್ಲಕವಾದ ಕಾಮವನ್ನೂ ಅದರ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಸುಧಾರಿತ ರೂಪವಾದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ವಿಭಜಿಸಿದರೂ ಈ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಏಕಸೂತ್ರಬದ್ಧ ಗೊಳಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ತನ್ನ 'ಲಿಬಿಡೋ'[೧೭] ತತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನೇ ವಿವರಿಸುವುದು. ಅಲ್ಲಮನಾದರೂ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

''ಮನುಷ್ಯನು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೆ; ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಿಡಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ'' ಎಂದು ನೀಷೆ ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಜನನವೂ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲೇ ಆದದ್ದು. ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಅದನ್ನು – ಸೌಂದರ್ಯವೆಂದೋ, ಕುರೂಪವೆಂದೋ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸದೆ – ನೋಡಲಾದೀತೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನೀಷೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಾದ ಅದು ಎಂದಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವಾದೀತೆಂಬ ಆಶಾವಾದವಿದೆ. ತನ್ನ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಒಂದೆಡೆ ಅವನು ಅಂಗವೆಲ್ಲಾ ನಷ್ಟವಾಗಿ, ಲಿಂಗಲೀಯವಾಯಿತ್ತು. ಕಂಗಳ ಕಳೆಯ ಬೆಳಗಿನ ಭಂಗ ಹಿಂಗಿತ್ತು ಗುಹೇಶ್ವರ (೨೯೮) ಎಂದು ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ.

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳು ಸಮಗ್ರವನ್ನು ಅದರ ಯಥಾರೂಪದಲ್ಲೇ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲುದು, ಖಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವನಲ್ಲಿ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಎಂದು

ಡಾ.ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ[೧೮]. ಅದನ್ನು ಆ ಸಮಗ್ರತೆಯಿಂದ ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗಲೇ ಸೌಂದರ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಂತಹ ತತ್ವಗಳು ಜನಿಸುವುದು; ಹಾಗೂ ಅಂತಹ ತತ್ವಗಳು ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲೆತ್ನಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ, ಆ ಬಗೆಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿನ್ನೂ ಮಂಕುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ಸೌಂದರ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೆರವಾಗದು.

> ಮನಕ್ಕೆ ಮನೋಹರವಾದಡೆ ಮನಕ್ಕೆ ಭಂಗ ನೋಡಾ!
> ತನುವಿನಲ್ಲಿ ಸುಖವ ಧರಿಸಿಕೊಂಡಡೆ ಆ ತನುವಿಂಗೆ ಕೊರತೆ ನೋಡಾ!
> ಅರಿವನರಿದು ಸುಖವಾಯಿತ್ತೆಂದಡೆ
> ಆ ಅರಿವಿಂಗೆ ಭಂಗ ನೋಡಾ ಗುಹೇಶ್ವರ (೪೩೨)

ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅರಿವನ್ನು ಸುಖವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಾರದೆಂದು ಎಚ್ಚರಿಕೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅವಕಾಶವಿರುವಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಸೌಂದರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಾಯ ಇಂದ್ರಿಯ ಮೊದಲಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಅಲ್ಲಮ ಗುಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗದ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ಸೌಂದರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಅದು ಪುನಃ ಮೂಲತೃಷ್ಣೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮೀಕರಣವಾಗಿಬಿಡುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಗುಹೇಶ್ವರನ ಅರಿವನ್ನು ಕುರಿತು ನುಡಿಯಲು ಶಬ್ದವೆಂಬೆನೆ ಶ್ರೋತ್ರದೆಂಜಲು, ಸ್ಪರ್ಶವೆಂಬೆನೆ ತ್ವಕ್ಕಿನೆಂಜಲು, ರೂಪೆಂಬೆನೆ ನೋಟದೆಂಜಲು..(೫೬೪) ಎನ್ನುತ್ತ ಹಿಂದೆಗೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲೊಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸವಿದೆ: ಅಲ್ಲಮನು ಸೌಂದರ್ಯ ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೂ, ಅದನ್ನು ಕಂಡು ಸೋಜಿಗಪಡುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವನಾದರೂ, ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಕಾಣದಿರಲಾದೀತೇ? ಅದರ ತೇಜದಲ್ಲಿ ಸೋಜಿಗವಿಲ್ಲವೆನ್ನಲಾದೀತೇ?

ಖಲೀಲ್ ಗಿಬ್ರಾನ್‌ನ ಪ್ರವಾದಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಥದೇ ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಅಲ್ ಮುಸ್ತಫಾ ಎಂಬ ಓರ್ವ ಅನುಭಾವಿಯೊಡನೆ ಸಂಭಾಷಿಸುತ್ತಾ ಆರ್ಫಲೀಸ್ ಪಟ್ಟಣದ ಜನ ಸೌಂದರ್ಯವೆಂದರೇನು? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವನು: ''..ನೀವು ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವಿರಿ, ಹೇಗೆ ಹುಡುಕಬಲ್ಲಿರಿ? ಅವಳೇ ನಿಮ್ಮ ಮಾರ್ಗವೂ, ಆ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆವುದನ್ನು ತೋರಿಸುವವಳೂ ಆಗದೇ ಅವಳನ್ನು ಕುರಿತು ನೀವು ಯಾವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡಬಲ್ಲಿರಿ?''[೧೯] ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅಷ್ಟೇ. ಲಿಂಗವನ್ನರಿಯಲು ಲಿಂಗದನುಗ್ರಹವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಲಿಂಗವೆಂಬುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನಲೂ ಅದೇ ಲಿಂಗದನುಗ್ರಹ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಪಂಡಿತರುಗಳ ಮುಂದೆ ದೇವರಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಲು ನರೇಂದ್ರ(ವಿವೇಕಾನಂದ)ನಿಗೆ ಆಜ್ಞೆ ನೀಡಿದಂತೆ. ನರೇಂದ್ರನು ದೇವರಿಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸಿ ಸೋಲಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಕಾಳಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ''ತಾಯೆ, ಇವನಿಗೆ ಎಂಥಾ ಅದ್ಭುತ ಮೇಧಾಶಕ್ತಿ ನೀಡಿದ್ದೀಯೆ'' ಎಂದು ಸೋಜಿಗ ಪಡುತ್ತಲೇ ಭಾವ ಸಮಾಧಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ). ಅಲ್ಲಮನೂ ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ

ಇಂತಪ್ಪುದೇ ಮಾತನಾಡಬಲ್ಲ. ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಅನುಗ್ರಹ ತನ್ನ ನುಂಗಿ ಲಿಂಗವಿಲ್ಲೆನುತ್ತಿದ್ದೆನು (೬೧೧). ಸಾಧಾರಣವಾದ ನಾಸ್ತಿಕರ ನಿರಾಕರಣೆಗೂ, ಅಲ್ಲಮನ ಈ ಬಗೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಗೂ ನಡುವೆ ಹೀಗೆ ಅಗಾಧವಾದ ಅಂತರವಿದೆ.

<u>ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:</u>

೧. Carrit, The Philosophy of Beauty, pp 142
೨. ಕುವೆಂಪು ಸಮಗ್ರಗದ್ಯ, ಸಂಪುಟ ೧, ಸಂ: ಡಾ.ಕೆ.ಸಿ. ಶಿವಾರೆಡ್ಡಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೩, ಪುಟ ೫೫೫
೩. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೫೩, ಪುಟ ೧೫೪
೪. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ, ಸಂ: ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೧, ೩೧೬ನೆಯ ವಚನ
೫. ಅದೇ, ೫೯ನೆಯ ವಚನ
೬. The Story of Western Philosophy, Will Durant, Washington Square Press, New York, 1961
೭. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ, ಸಂ: ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೧, ಪುಟ ೪೩೯
೮. ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ ಮತ್ತು ಲೋಚನ ಸಾರ, ೧.೪, ಸಂ: ಡಾ. ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ೧೯೯೧
೯. ಕುವೆಂಪು, ರಸೋ ವೈ ಸಃ, ರಸಾನುಭವದ ಅಲೌಕಿಕತೆ ಎಂಬ ಲೇಖನ, ಉದಯರವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೫
೧೦. ಜಿ. ಹನುಮಂತರಾವ್, ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೫೬, ಪುಟ ೨೨೨
೧೧. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೫೩, ಪುಟ ೧೫೨
೧೨. ಇಂದಿನ ಹೆಜ್ಜೆ, ಒ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ೧೯೯೭, ಪುಟ ೩೭
೧೩. The Will to Power, Friedrich Neitzsche, Ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968
೧೪. The Prophet, Kahlil Gibran, Vijay Paperbacks, New Delhi, pp 59
೧೫. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ, ಸಂ: ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೧, ೧೫ನೆಯ ವಚನ
೧೬. ಅದೇ, ೧೪೬ನೆಯ ವಚನ
೧೭. http://guttenberg.org/catalog/world/readfile?fk/files=176151
೧೮. ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರು ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಈ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೊಡನೆ ಸಂವಾದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟದ್ದು.
೧೯. The Prophet, Kahlil Gibran, Vijay Paperbacks, New Delhi, pp

೪. ಆಶೆಯ ವೇಷದ ಭಾಷೆ
(ಅಲ್ಲಮನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕುರಿತ ವಿಚಾರಗಳು)

{ಶೈವದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಇಚ್ಛಾ ಜ್ಞಾನ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳು ಜೀವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೇ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತವೆ. ಪರಮಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ಶಿಶುಕಂಡ ಕನಸಿಗೆ' ಹೋಲಿಸುವ ಅಲ್ಲಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅಮುಖ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವ ಸರ್ವತಂತ್ರಸ್ವತಂತ್ರನೆಂಬ ಚಿಂತನೆ ಒಂದೆಡೆಯಿದೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಜೀವ ಎಲ್ಲಿಕಾಲಕ್ಕೂ ಬದ್ಧನೆಂಬ ವಿಧಿವಾದವೂ ಉಂಟು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬ ದ್ವೈತದ ಸೋಂಕನ್ನು ಹೊಂದಿರದ ಅಲ್ಲಮನ ಅರಿವಿನ ಮೀಮಾಂಸೆ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಊಹೆಗಳನ್ನೂ ಅನುಮೋದಿಸದು}.

ದ್ವಾ ಸುಪರ್ಣಾ ಸಯುಜಾ ಸಖಾಯು
ಸಮಾನಂ ವೃಕ್ಷಂ ಪರಿಷಸ್ವಜಾತೇ।
ತಯೋರನ್ಯಃ ಪಿಪ್ಪಲಂ ಸ್ವಾದ್ವತ್ತ್ಯ
ನಶ್ನನ್ನನ್ಯೋ ಅಭಿಚಾಕಶೀತಿ॥

– ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್, ೪–೬

(ಒಂದೆ ಗಿಡದ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಹಕ್ಕಿಗಳು ಕುಳಿತಿದ್ದವು. ಒಂದು ಹಕ್ಕಿ ಒಮ್ಮೆ ಸಿಹಿಯಾದ ಒಮ್ಮೆ ಕಹಿಯಾದ ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತ ವ್ಯಾಕುಲಗೊಂಡಿತ್ತು. ಇನ್ನೊಂದು ಏನನ್ನೂ ತಿನ್ನದೆ ನಿರಾಳವಾಗಿತ್ತು).[೧]

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ'ದ ಕಲ್ಪನೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ, ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವತಂತ್ರನೆ ಅಥವ ಪರತಂತ್ರನೆ(determined) ಎಂಬುದನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮವೂ ಸಹ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಿದೆ. ಕಾಶ್ಮೀರ ಶೈವದರ್ಶನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಜೀವಾತ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲ, ಆದರೆ ಆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ – ವಿಜ್ಞಾನಾಕಲ, ಪ್ರಳಯಾಕಲ, ಸಕಲವೆ ಮೊದಲಾದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ – ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[೨] ಇಚ್ಛಾ ಜ್ಞಾನ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಗಳೆಂದು ನಂಬುವ ಶೈವದರ್ಶನಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರನ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಅಸ್ವತಂತ್ರನ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಅಜಗಜಾಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೊಪ್ಪದ ಅದ್ವೈತವೆ ಮೊದಲಾದ ತತ್ವಗಳು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬದ್ಧನ ಕ್ರಿಯೆ, ಮುಕ್ತನ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಬಂಧನದ ಲಕ್ಷಣವೆ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಮ 'ನಡೆಗೆಟ್ಟ ನಡೆ..', 'ಶರಣನು ನಿರ್ಗಮನಿ ನಿಶ್ಶಬ್ದಿ' ಇವೆ ಮೊದಲಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕುರಿತ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನೆ ನಡೆಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬುದು ಒಂದು ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ, ಆಲೋಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವೇದ್ಯವಾಗುವಂತಹುದು. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಅರಿವಿನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯಗಳು ಅವನ ವಚನಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದುದಲ್ಲ:

ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಆವುದು ಚಿಹ್ನ ನೋಡಾ
ತಾನೆಂಬುದಳಿದು, ಇದಿರೆಂಬುದ ಮರೆದು
ಭಾವದಗ್ರವಾಗಿರಬಲ್ಲಡೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ
ನೀನೆಂಬುದ ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ನಾನೆಂಬುದ ನೀಕರಿಸಿ
ಉಭಯಭಾವದಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿರಬಲ್ಲಡೆ ಪರತಂತ್ರ!
ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರವೆಂಬೆರಡನೂ ವಿವರಿಸದೆ
ತನ್ನ ಮರೆದಿಪ್ಪನೆ ಉಪಮಾತೀತನು
ಗುಹೇಶ್ವರನ ಶರಣರು ದೇಹವಿಲ್ಲದ ನಿರ್ದೇಹಿಗಳೆಂಬುದು
ಇಂದೆನಗೆ ಕಾಣಬಂದಿತ್ತು, ನೋಡಾ, ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ (೯೮೭)

ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರಗಳಿಗಿಂತಲೂ, ಅವೆರಡನ್ನೂ ವಿವರಿಸದ ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆ, ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದೆ. ಪಾರತಂತ್ರ್ಯದ ವೇದನೆಗೆ ಒಳಗಾದವನಷ್ಟೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೆ ಅರಿಯದವನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕುರಿತೂ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರ. 'ಶಿಶು ಕಂಡ ಕನಸಿಗೆ' ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಥವ ಪರತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿವುದೆಂತು? ಶೈವದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿನ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲ. ಮೂರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಏಕಸೂತ್ರತೆಯಿದೆ. ಆ ಮೂರು ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಒಂದೆ ಸತ್ವದ ಮೂರು ವಿವಿಧ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂಬುದೇನಿದ್ದರೂ ಅವನ ಅರಿವಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಅರಿವಿನಾಚೆಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅರಿವಿನಾಚೆಗಿನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬುದಿರಲಾರದು. ಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದು ಅವನ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯ ಮೇರೆಗೆ ಅಯಾದೃಚ್ಛಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಇಚ್ಛೆಯನ್ನೂ (ಅಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನೂ) ಇಚ್ಛೆ ಅಯಾದೃಚ್ಛಿಕ ಕ್ರಿಯೆ(ಏಕೆಂದರೆ ಯಾದೃಚ್ಛಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ) ಯನ್ನೂ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ, ಹಾಗಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಂವೇದನೆಯಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಜೀವದ ಈ ಪಾರತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನಾಟಕೀಕರಿಸುವುದು:

ಅಯ್ಯ, ನೀನೆನಗೆ ಗುರುವಪ್ಪಡೆ, ನಾ ನಿನಗೆ ಶಿಷ್ಯನಪ್ಪಡೆ
ಎನ್ನ ಕರಣಾದಿ ಗುಣಂಗಳ ಕಳೆದು ಎನ್ನ ಕಾಯದ ಕರ್ಮವ ತೊಡೆದು
ಎನ್ನ ಪ್ರಾಣನ ಧರ್ಮವ ನಿಲಿಸಿ ನೀನೆನ್ನ ಕಾಯದಲಡಗಿ
ನೀನೆನ್ನ ಪ್ರಾಣದಲಡಗಿ ನೀನೆನ್ನ ಭಾವದಲಡಗಿ
ನೀನೆನ್ನ ಕರಸ್ಥಲಕ್ಕೆ ಬಂದು ಕಾರುಣ್ಯವ ಮಾಡು ಗುಹೇಶ್ವರ (೫೩)

ಪರತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜೀವವೊಂದು ಭಗವಂತನು ತನಗಾಗಿ ಏನೆಲ್ಲ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನಿಗೇ ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಈ ವಿಡಂಬನೆಯ ವಚನ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವವನ ಕರಸ್ಥಲಕ್ಕೆ ಬಂದು ಕಾರುಣ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮುನ್ನ ಭಗವಂತನಾದ ಭಗವಂತನು ಕೂಡ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ವಿಧಿಗಳನ್ನು – ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೆ – ಪೂರೈಸಲೇಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ವಚನ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಪಾರತಂತ್ರ್ಯದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಭಗವಂತನವರೆಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಜೀವಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮದ ಆಲೋಚನೆಯಾಗಿದೆ:

> "Men think themselves free because they are conscious of their volitions and desires. But are ignorant of the causes by which they are led to wish and desire".[೩]

ಎಂದು ಸ್ಪಿನೋಜ಼ಾ ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಸ್ಪಿನೋಜ಼ಾ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು, ಮೇಲಕ್ಕೆಸೆದ ಕಲ್ಲು ತಾನು ಬೀಳಬೇಕಾದ ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಜಾಗಗಳನ್ನು ತಾನೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಸ್ಪಿನೋಜ಼ಾ ಅಥವಾ ಷೋಪನ್‌ಹೋವರ್‌ರಂತೆ ವಿಧಿವಾದದ ಪ್ರವರ್ತಕನಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ವಿಪರೀತ ಭರವಸೆಗಳಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಆಶೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳ ಮೂಲ ಅಜ್ಞಾತವಾದುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಆ ಆಶೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ(wishes and desires)ಗಳು ಅವನ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದಣ ಪ್ರೇರಣೆಯಾದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಅಜ್ಞಾತ ಪದಾರ್ಥದ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿದೆ, ಯಾವುದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಿನೋಜ಼ಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಅಜ್ಞಾತವನ್ನು, ಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದಣ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು, ಅಲ್ಲಮ ತಾನು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಭ್ರಾಂತಿ. ಸ್ಪಿನೋಜ಼ಾ ಹೇಳುವ ಆಶೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಆ ತಾನಿನ ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳಷ್ಟೇ. ಗುರುಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವನರಸಲೆಂದು ಹೋದರೆ ತಾನೆ ಗುರುವಾದ, ತಾನೆ ಶಿಷ್ಯನಾದ, ತಾನೆ ಲಿಂಗವಾದ ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣನ ಕಾಯದ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವ ಕೊಟ್ಟರೆ ಭಾವ ಬತ್ತಲೆಯಾಯಿತ್ತು (೬೩). ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ತಾನು' ಎಂಬುದೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾವವು ಬತ್ತಲೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದೆ. ಆಶೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇಚ್ಛೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರುವುದೆಂದು ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಧಿವಾದಿಗಳೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಮ 'ತಾನು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವುದೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಗುರು–ಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅರಸ ಹೋದವನು ತಾನೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬದ್ಧನಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಬದ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 'ಭಾವ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ (ಈ ಮಾತು ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ಭಾವಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಲ್ಲದು). ಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೂ ಅರಿವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸದಿರುವಂತಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಂಧನವನ್ನೆ ಸೂಚಿಸುವಂತಹದು. ಕಾವ್ಯದ ರಸಾಸ್ವಾದನೆಯೂ ಭಾವಮೂಲದ್ದೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ 'ವಸ್ತುಕ ವರ್ಣಕ ತ್ರಿಸ್ಥಾನ'ಗಳನ್ನು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಅವನು ಒಪ್ಪದಿರುವುದು. ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ, ಅಪ್ಪು–ಅಗ್ನಿಗಳ ವಿಪರೀತ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವ, ಅರಗಿನ ಬೊಂಬೆಗೆ ಉರಿಯ ಸೀರೆಯನುಡಿಸಲೆಳಿಸುವ, ಅವನ ಕಾಲದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಇನ್ನೂ ಕಣ್ಬಿಟ್ಟೂ ನೋಡಿರದ (ಅವನ ಕಾಲದ ಕವಿಗಳನ್ನು 'ತನ್ನ ಕರುಣದ ಕಂದಗಳು'(೫೫೦) ಎಂದು ಅವನೆ ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ) ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ ಅಲ್ಲಮ 'ಎತ್ತಣ ಮಾಮರ ಎತ್ತಣ ಕೋಗಿಲೆ'(೫೯) ಎಂಬ, ಆ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಸವಕಲಾಗಿದ್ದ ಒಂದು ಕವಿಸಮಯವನ್ನು ತನ್ನ ಹಾಗೂ ಗುಹೇಶ್ವರನ

ನಡುವಣ ಗುಪ್ತತರ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹೇಗೆ ಬಳಸಲು ಮುಂದಾದನೆಂಬುದೆ ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ತನ್ನ ಹಾಗು ಗುಹೇಶ್ವರನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಅತ್ತಣಿನ ನೆಲೆಯದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಬಹುಶಃ ಎತ್ತಣ ಮಾಮರ ಎತ್ತಣ ಕೋಗಿಲೆ ಎಂಬ – ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗದ ವಸ್ತುಕ ವರ್ಣಕ ತ್ರಿಸ್ಥಾನವೆಂಬ – ರೂಪಕವನ್ನು ಬಳಸಿರಬಹುದೆನ್ನಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಬೆಟ್ಟದ ನೆಲ್ಲಿಯ ಕಾಯಿ ಸಮುದ್ರದೊಳಗಣ ಉಪ್ಪು ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಸಾಲು ಕೂಡ ಇದನ್ನೆ ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕರಣೇಂದ್ರಿಯದ ರುಚಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅಲ್ಲಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಕವಿಸಮಯ ಉಪಮೆ ರೂಪಕಾದಿಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದೆ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. 'ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಶಿಲೆ', 'ಸೂರ್ಯಕಾಂತ ಶಿಲೆ', 'ಮಾಮರ–ಕೋಗಿಲೆ' ಮೊದಲಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೂಪಕ, ಕವಿಸಮಯಗಳನ್ನು – ಹಾಗೆಯೆ ಆಗಮೋಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾಲುಗಳನ್ನೂ – ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ್ದಲ್ಲದ ತನ್ನದೆ ಆದ ಅನನ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನೂ ತರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ವಿಧದ ರೂಪಕಗಳನ್ನೂ ಬಳಸುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ: ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅನನ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಅವನು ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ತನ್ನ ಹಾಗೂ ಆ ಲಿಂಗದ ನಡುವಣ ಗುಪ್ತತರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಸಿದರೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಸಂಸಾರಹೇಯ ಸ್ಥಲವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾಯೆಯನ್ನೂ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ವಿವೇಚಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ಅರಿವಿನ ವಿವೇಚನೆಗೆ ತನ್ನದೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಗಿರಿಗೆ ಉದಕದ ಸಂಚ
ಸೂರ್ಯಕಾಂತದ ಗಿರಿಗೆ ಅಗ್ನಿಯ ಸಂಚ
ಪರುಷದ ಗಿರಿಗೆ ರಸದ ಸಂಚ – ಬೆರೆಸುವ ಭೇದವಿನ್ನೆಂತೋ?
ಅಪ್ಪುವನೂ ಅಗ್ನಿಯನೂ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಂದು
ಅಟ್ಟುಂಬ ಭೇದವನು ಗುಹೇಶ್ವರ ಬಲ್ಲ (೨೫೨)

ಈ ವಚನ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಮೂರು ಸಾಲುಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗದ ವಾಯದ ಬಳಲಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕವಿಸಮಯವನ್ನಿರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕೊನೆಯೆರಡು ಸಾಲುಗಳಾದರೂ ಅವನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರಿವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದು. ಅವು ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅನನ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು.

ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಆವುದು ಚಿಹ್ನ ನೋಡಾ
ತಾನೆಂಬುದಳಿದು, ಇದಿರೆಂಬುದ ಮರೆದು
ಭಾವದಗ್ದವಾಗಿರಬಲ್ಲಡೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ
ನೀನೆಂಬುದ ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ನಾನೆಂಬುದ ನಿಃಕರಿಸಿ
ಉಭಯಭಾವದಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿರಬಲ್ಲಡೆ ಪರತಂತ್ರ!
ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರವೆಂಬೆರಡನೂ ವಿವರಿಸದೆ

> ತನ್ನ ಮರೆದಿಪ್ಪನೆ ಉಪಮಾತೀತನು
> ಗುಹೇಶ್ವರನ ಶರಣರು ದೇಹವಿಲ್ಲದ ನಿರ್ದೇಹಿಗಳೆಂಬುದು
> ಇಂದೆನಗೆ ಕಾಣಬಂದಿತ್ತು, ನೋಡಾ, ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ (೯೮೭)

ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವವೆಂಬುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮನದ ಸೂತಕ. ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಹೀನ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆಯೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವಕ್ಕೂ ಹಲವು ಸ್ತರಗಳುಂಟು – ಭಾವದಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿ, ಭಾವಸನ್ನಿಹಿತತೆ, ನಿರ್ಭಾವ ಸ್ಥಿತಿ, ಉಭಯ ಭಾವ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವವೆಂಬುದು ಬತ್ತಲೆಯಾಗುವುದು ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಅವಸ್ಥೆ. ಅದನ್ನೂ ಈ ಹಿಂದೆಯೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬತ್ತಲಾದ ಭಾವವು ದಗ್ಧವಾದ ಮರುಗಳಿಗೆಯೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದು ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವವು 'ಪರಿಣಾಮ'ಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧಾರ್ಥಕವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. 'ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಭಾವತುಂಬಿ ಪರಿಣಾಮವರತು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಎಲ್ಲ ಶೈವದರ್ಶನಗಳ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಹೀಗೆ ದಗ್ಧವಾಗದೆ ಉಳಿವ ಭಾವಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಎರಡು ಭೇದಗಳಿವೆ. ಒಂದು, ಶುದ್ಧವಾದ ಏಕಭಾವವನ್ನುಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು – ಅತ್ಯಂತ ಉಚ್ಚತರದ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಅವಸ್ಥೆ. ಎರಡು, ಏಕಭಾವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹಲವು ಅಥವ ಉಭಯ ಭಾವವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು – ಅತ್ಯಂತ ನೀಚಸ್ತರದ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಅವಸ್ಥೆ.

ಭಾವ (ಪರತಂತ್ರ)

ಭಾವದಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿ
(ನಿರ್ವಾಣ)

ಭಾವ ಸನ್ನಿಹಿತ ಸ್ಥಿತಿ
(ಪ್ರಾಪಂಚಿಕತೆ)

ಏಕಭಾವ
(ಉಚ್ಚಸ್ತರ)

ಅನೇಕ/ಉಭಯಭಾವ
(ನೀಚಸ್ತರ)

ಶೈವದರ್ಶನಗಳೂ ಇದನ್ನೆ ಹೇಳುವುದು:

> *"ಭತ್ತದ ಕಾಳನ್ನು ಬಿತ್ತಿದಾಗ ಮೊಳಕೆ ಪೈರಾಗುತ್ತದೆ. ಪೈರು ಬೆಳೆದು ತೆನೆಯಾಗುವಾಗ ಎಳೆ ತೆನೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಹಾಲು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬಲಿತ ಮೇಲೆ ಮೇಲಿನ ಭಾಗವು ಹೊಟ್ಟಾಗಿಯೂ, ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವುದು ಅಕ್ಕಿಯಾಗಿಯೂ ಮಧ್ಯೆಯಿರುವ ಅಂಶವು ತೌಡಿನ ಮುಸುಕಾಗಿಯೂ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ತೌಡಿನ ಮುಸುಕು ಎರಡು ರೀತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದಪ್ಪ ತೌಡು, ಇನ್ನೊಂದು ತೆಳುವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತೌಡು. ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ತುಷಾ (ಹೊಟ್ಟು), ಕಿಂಶಾರುಕ (ದಪ್ಪತೌಡು), ಕಂಬುಕ (ಸಣ್ಣ ತೌಡು) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ತೆನೆ ಬಿಡುವಾಗ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಪೈರಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅಡಗಿದ್ದು ಬಲಿತಾಗ ಈ ಮೂರೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಆವರಣದಿಂದಲೆ*

ಇದು ಮತ್ತೆ ಮೊಳಕೆಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದೆ ರೀತಿ ಮಲಾವರಣಗಳು ಜನ್ಮಾಂತರವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂರು ಮಲಗಳೂ ಚಿದಾತ್ಮನ ಇಚ್ಛಾ ಜ್ಞಾನ ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಕೋಚಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ, ಇದೇ ಅಜ್ಞಾನ''.[೪]

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ (೯೮೭ನೆ ವಚನ) ವಚನದ ಮೊದಲ ಐದು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಶೈವದರ್ಶನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೆ ಪುನರುಕ್ತಿಗೈಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕೊನೆಯ ನಾಲ್ಕು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅವನು ಶೈವದರ್ಶನಗಳ ನಿಲುವುಗಳಿಗೂ ನಿಲುಕದ ಸಂಗತಿಯೊಂದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ವತಂತ್ರ ಪರತಂತ್ರವೆಂಬೆರಡನೂ ವಿವರಿಸದೆ ತನ್ನ ಮರೆದಿಪ್ಪನೆ ಉಪಮಾತೀತನು. ಶೈವದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ, ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿ ಹಾಗು ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅನಾವರಣಗೊಂಡ, ಆತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿ(ಅಂತಹ ಶುದ್ಧಾತ್ಮವನ್ನು ಶೈವದರ್ಶನಗಳು ಚಿದಾತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತವೆ).[೫] ತಾನೆಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಚರಮಸ್ಥಿತಿ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಶೈವದರ್ಶನದ ನಂಬಿಕೆ: *ಶಿವನು ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಾದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದಲೆ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ.*[೬]

ಅದ್ವೈತದ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದೇನಲ್ಲ. ಶೈವದರ್ಶನಗಳು 'ಚಿದಾತ್ಮ' ಎನ್ನುವ ಕಡೆ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು 'ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮಾ' ಎನ್ನುತ್ತವಷ್ಟೆ. ಅದ್ವೈತದ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದೇನಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದಲ್ಲೂ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ವೊಂದೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞತೆ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತೆ, ಸರ್ವತಂತ್ರಸ್ವತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದುದನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಅದ್ವೈತಕ್ಕಾಗಲಿ, ಶೈವದರ್ಶನಗಳಿಗಾಗಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರ ಜ಼ೆನ್ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಮನಿಗೂ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಶೈವದರ್ಶನಗಳ ಹಾದಿಯಲ್ಲೆ ಕ್ರಮಿಸುವ ಅಲ್ಲಮ ಕ್ರಮೇಣ ಆ ದರ್ಶನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ತನ್ನ ಹಲವು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಶೈವದರ್ಶನಗಳ ಕೇಂದ್ರ ತತ್ವವನ್ನೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಅದ್ವೈತ ಹಾಗು ಶೈವದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳು ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲಮನಿಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೊಳಗಾಗುವುದನ್ನು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು:

ಅರಿವರತು ಬೆರಗು ಹತ್ತಿತ್ತೆಂಬ ಜ್ಞಾನವಿದೇನೋ?
ನಾಹಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ತಾನಾರು? ಕೋಹಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮುನ್ನಾರು?
ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಸೋಹಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮುನ್ನ ತಾನೇನಾಗಿದ್ದನೋ?
ಚಿದೋಹಂ ಎಂಬಹಮ್ಮಿನ ಮಾಲೆ ಇದೇನು ಹೇಳಾ?
ನಿಶ್ಶಬ್ದ ಬ್ರಹ್ಮ ಉಚ್ಯತೇ ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿಡಿದು ಬಳಲುವ
ಕಾರಣವಿದೇನು ಹೇಳಾ ಗುಹೇಶ್ವರ? (೬೬೦)

'ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ ಹತ್ತಿತ್ತು' (ಬೆಳಗು ಹತ್ತಿತ್ತು), 'ಇದು ನಾನಲ್ಲ' (ನಾಹಂ), 'ನಾನು ಯಾರು' (ಕೋಹಂ) ಇತ್ಯಾದಿ ಅದ್ವೈತದ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿವೆ. 'ಅವನೆ ನಾನು' (ಸೋಹಂ) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತಿಗೆ ಅದಕ್ಕೂ ಮುನ್ನ ತಾನು ಏನಾಗಿದ್ದ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಶಿವಸೂತ್ರಗಳ

ಹೃದಯತತ್ವವಾದ ಆತ್ಮನ ಚಿತ್‌ಸ್ವರೂಪವನ್ನು 'ಚಿದೋಹಂ ಎಂಬಹಮ್ಮಿನ ಮಾಲೆ' ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನ ಚಿತ್‌ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ, ಅದ್ವೈತ ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಉದ್ದೇಶವೇನು (ಕಾರಣವಿದೇನು ಹೇಳಾ ಗುಹೇಶ್ವರ?) ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. 'ನಿಶ್ಶಬ್ದಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಉಚ್ಯತೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾಗಲಿ, ಕೇಳುವುದಾಗಲಿ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನ ಎಂಬುದು ಅವನ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿರಬೇಕು.

> *"ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವಾಗ, ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೇ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಂವೇದನೆಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಸೂತ್ರದ ಬೊಂಬೆಗಳಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದೇನೂ ಭಾಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ: ನಮ್ಮ ಹುಟ್ಟುಗುಣಗಳನ್ನು ಅವು ಹೋದಂತೆಯೆ ಹರಿಯಬಿಡುವುದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುವುದುಂಟು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವುದು ಎಂದರೆ ಯಾವ ಕಟ್ಟು ಕಾಯಿದೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಜೀವಿಸುವುದು ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಮತ. ಸ್ವಲ್ಪ ಯೋಚಿಸಿದರೆ ಸ್ವೇಚ್ಛಾವರ್ತನೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದು ವಿಶದಪಡುವುದು. ಸ್ವೇಚ್ಛಾವರ್ತನೆ ನಮ್ಮ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಲ್ಲದ, ಗೊತ್ತುಗುರಿಯಿಲ್ಲದ ವರ್ತನೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಲ್ಲವೋ ಅದು ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾಮ ಕ್ರೋಧಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿದ ಹಾಗೆಯೆ ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟರೆ ನಾವು ಅವುಗಳ ಸೆರೆಯಾಗುತ್ತೇವೆ. ನಾವೂ ಕಾಮವೂ ಒಂದೆ ಆಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ನಾವಿರಬೇಕಾದುದು ಕಾಮಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಆಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನಾವೂ ಗುಡುಗು ಮಿಂಚುಗಳಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಆದರೆ ಕಾಮವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉದ್ರೇಕವಾದಾಗ ಅದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ನಮಗಿದೆ. ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡಬಹುದು ಎಂಬ ವಿವೇಚನೆ ಇದೆ. ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ತಡೆಯುವುದು, ಇನ್ನೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವುದು – ಇದು ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಇದನ್ನೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಶೀಲವಾಗುವುದು. ಆ ಶೀಲವೆ ನಮ್ಮ ವಿಧಿ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಶೀಲವೆಂಬ ವಿಧಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ವರ್ತಿಸದಿದ್ದರೆ ನಾವು ನಾವೆಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಅನುಸರಿಸುವ ಧರ್ಮವೆ ನಮ್ಮ ವಿಧಿ".*
>
> *– ಜಿ. ಹನುಮಂತ ರಾವ್*

ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಲು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿರ್ಮಿತ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದರಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ. ಹೊರಗಣ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಹೊರಗಣ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಒಳಗಣ ರೀತಿಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದು ಜಿ. ಹನುಮಂತರಾಯರ ನಿಲುವು. ಹೀಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ

ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾದ ಪದಾರ್ಥವೆ ಕ್ರಮೇಣ ಸ್ವತಂತ್ರಜೀವಿಯೊಂದರ ವಿಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ, ಬಂಧನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವ ಜಿ. ಹನುಮಂತರಾಯರ ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ, ಅವರಿಗೇ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸನ್ನಿವೇಶದ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ವಿಷಯ ಹಾಗಿರಲಿ, ನಿರ್ಮಿತ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಸ್ವತಂತ್ರನೆಂದೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ತನು ಬತ್ತಲೆಯಿದ್ದಡೇನೋ ಮನಶುಚಿಯಾಗದನ್ನಕ್ಕರ ? ಮಂಡೆ ಬೋಳಾದರೇನೋ ಭಾವ ಬಯಲಾಗದನ್ನಕ್ಕ? ಭಸ್ಮವ ಪೂಸಿದಡೇನೋ ಕರಣಾದಿ ಗುಣಂಗಳನೊತ್ತಿ ಮೆಟ್ಟಿ, ಸುಡದನ್ನಕ್ಕರ? ಇಂತೀ ಆಶೆಯ ವೇಷದ ಭಾಷೆಗೆ ಗುಹೇಶ್ವರ, ನೀ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಛೀಯೆಂಬೆನು (೫೨೯).

ಮನ ಭಾವ ಕರಣಾದಿ ಗುಣಂಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ನೆರವಿಗೆ ಬರುವ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಪರಿಕರಗಳು ಶುದ್ಧವಾಗಬಹುದಾದ ಸೂಚನೆಯನ್ನೇನೂ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ನೀಡಿದಂತಿಲ್ಲ. ಮನ ಭಾವ ಕರಣಾದಿಗಳು ಏತಕ್ಕೆ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಿಯೆ ಉತ್ತರವಿದೆ. ಆ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮ 'ಆಶೆಯ ವೇಷದ ಭಾಷೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಪಿನೋಜಾ ಮೊದಲಾದ ವಿಧಿವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರು ಶುದ್ಧವಾದ ಕರಣೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು (will and desire) ಮಾತ್ರ ದೂಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮನಿಗಾದರೂ ಮನವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಕರಣೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಬಗೆಗೇ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಕಂಗಳ ಬೆಳಗಿನ ಬಗ್ಗೆ, ಕರ್ಣದ ನಾದದ ಬಗೆಗೆ ಭರವಸೆಯಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಮನಸ್ಸು, ಆಶೆ, ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಪಾಧಿಗಳಲ್ಲ. ಕರಣೇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಉಪಾಧಿಗಳೇ, ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ನಾವು ಬಳಸುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಿಕರವೂ ಅವನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯೇ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದೇನಾದರೂ ಉಂಟೆ? ಅದು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯಗಳೇನಾದರೂ ಇದೆಯೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತದೆ.

> ಕೂರಹ ಮುಟ್ಟದೆ ಕೂದಲು ಹರಿಯದೆ ಬೋಳಾಗಬೇಕು
> ಕಾಯ ಬೋಳೋ, ಕಪಾಲ ಬೋಳೋ?
> ಹುಟ್ಟುವುದು ಬೋಳೋ ಹುಟ್ಟದೆ ಹೋಹುದು ಬೋಳೋ ಗುಹೇಶ್ವರ (೫೩೪)

ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕೂರಹ ಮುಟ್ಟುವುದು, ಕೂದಲು ಹರಿವುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಬೋಳೆನಿಸಿದರೂ (ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದೆನಿಸಿದರೂ) ಅದು ಬೋಳಾಗುವ ವಿಧಾನವಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲಮನೆನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ, ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಉಪಾಧಿಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆನಿಸಿದರೂ ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಆಗುವಿಕೆಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಅಪ್ರಯತ್ನದವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಹುಟ್ಟಿ ಇರುವುದು, ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವುದು ಈ ಎರಡು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಷ್ಟೆ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಮಾರ್ಗೋಪಾಯದ ಬಗ್ಗೆ, ಈಗ ಇಲ್ಲ ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ರೀತಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಭರವಸೆಯಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಶೈವದರ್ಶನಗಳು ಅತಿಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಪರಿಣಾಮದ

ಒಗಗೇ ಅವನಿಗೆ ನಂಬುಗೆಯಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ 'ಅಯ್ಯ ಆ ಗುಣವಿದ್ದಲ್ಲಿ ನೀನಿಹೆ, ಇಲ್ಲದಲ್ಲಿ ನೀನಿಲ್ಲ ಗುಹೇಶ್ವರ ಎಂದು (೭೯)' ಬಹು ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಪರಿಣಾಮವೆಂಬುದು ಅನುಭಾವದೆಡೆ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ – ತಪಸ್ಸು, ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಇತ್ಯಾದಿ – ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಿಸಿದಾಗ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಫಲ. ಈ ಕ್ರಮವನ್ನೊಪ್ಪದೆ ಪರಿಣಾಮದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತತ್ವೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಯದೊಳಗೆ ಕರಣವಿಲ್ಲ ಪ್ರಾಣದೊಳಗೆ ಭಾವವಿಲ್ಲ ಭಾವದೊಳಗೆ ಭ್ರಮೆಯಿಲ್ಲ, ನವನಾಳದೊಳಗೆ ಸುಳಿಹು ಮುನ್ನಿಲ್ಲ (೯೮೪) ಎನ್ನುವ ಅಲ್ಲಮ ಅಂತಹ ಪೋಣಿಸುವಿಕೆಯ, ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಯವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಕಾಯ. ಅದರೊಳಗೆ ಅಥವ ಹೊರಗೆ ಇನ್ನೊಂದು (ಕರಣ ಪ್ರಾಣ ಭಾವ ಇತ್ಯಾದಿ) ಪದಾರ್ಥವಿರಲಾರದು. ಹಾಗೆಯೆ ಭಾವ ಮನ ಮೊದಲಾದವು ಕೂಡ:

ಕಾಯಕ್ಕೆ ಕಾಯುವಾಗಿ, ಜೀವಕ್ಕೆ ಜೀವನಾಗಿ
ಭಾವಕ್ಕೆ ಭಾವವಾಗಿ ಇದ್ದುದನಾರು ಬಲ್ಲರೋ?
ಅದನು ದೂರವೆಂದು, ಸಮೀಪವೆಂದು
ಮಹಾಂತ ಗೊಗೇಶ್ವರ ಒಳಗೆಂದು ಹೊರಗೆಂದು
ಅರಿಯದೆ ಬರುಸೂರೆವೋದರು (೮೦೨)

ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಈಶಾವಾಸ್ಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ತದೇಜತಿ ತನ್ನೇಜತಿ ತದ್ದೂರೇ ತದ್ವಂತಿಕೇ ತದಂತರಸ್ಯ ಸರ್ವಸ್ಯ ತದು ಸರ್ವಸ್ಯಾಸ್ಯ ಬಾಹ್ಯತಃ॥[೮] *(ಅದು ಚಲಿಸುವುದು, ಚಲಿಸದು, ದೂರವಿರುವುದು, ಸಮೀಪವಿರುವುದು, ಅದು ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಒಳಗಿರುವುದು, ಹೊರಗಿರುವುದು)* ಎಂಬ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬಂತಿದೆ. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಅದು ದೂರವೆಂದೂ ಸಮೀಪವೆಂದೂ...' ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಾತನ್ನು ನಂಬಿ ಬರುಸೂರೆವೋದವರ ಕುರಿತು ನುಡಿಯಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕಾಯ ಜೀವ ಭಾವಗಳು ಅಸಂಬಂಧಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಸೂಚನೆಯೂ ಇದೆ.

ಅಲ್ಲಮ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ 'ತನು ಒಂದು ದ್ವೀಪ, ಮನ ಒಂದು ದ್ವೀಪ', ವಚನ, ಆಪ್ಯಾಯನ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ದ್ವೀಪಗಳು ಎಂದಿದ್ದಾನೆ (೫೯೪). ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ದ್ವೀಪವಾಗಿರುವಾಗ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರಲಿ ಅರ್ಪಿತ, ಪ್ರಸಾದ, ಪರಿಣಾಮ, ಭಕ್ತಿ ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಅನನ್ಯವಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೊಂದರೊಡನೆ ಅಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆಯೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಂತಹ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಯಸುವುದೆ ಅಸಂಗತವಾದುದು ಎಂಬುದು ಅವನ ವಚನಗಳ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. 'ನಿಶ್ಶಬ್ದಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಉಚ್ಯತೇ ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿಡಿದು ಬಳಲುವ ಕಾರಣವಿದೇನು ಹೇಳಾ (೬೬೦)'. ಅದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಬಯಸುವುದಂತಿರಲಿ, ಅದರ ಕುರಿತು ನುಡಿಯುವುದೂ ಅದರ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯ ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂಬುದು ಅನಂತರದ ಮಾತು. ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೆ ಅವನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ:

ಧ್ಯಾನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಹೆನೆಂಬುದು
ಜೀವನಲ್ಲದೆ ಪರಮನಲ್ಲ
ಜಪ ತಪ ನೇಮ ನಿತ್ಯಂಗಳಿಂದ ಕಂಡಹೆನೆಂಬುದು
ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲದೆ ಸುಚಿತ್ರವಲ್ಲ.
ಭಾವದಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಿಸುವುದೇ ಏಕರೂಪು
ಗೊಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವು ತಾನೆ (೧೧೯೨)

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಧನೆಗೈದ ತರುವಾಯವೂ ಸಾಧಕನಿಗೆ ಕೊನೆಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದು ತನ್ನ ಜೀವವೇ, ತನ್ನ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವಾದುದು ಪ್ರಾಪ್ತವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಿಸುವುದು ತನ್ನ ಭಾವವೇ. ಭಾವವನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಧನ, ಮನದ ಸೂತಕ ಎಂಬರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವುದನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆಯೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮೂರು ನಿಲುವುಗಳಿವೆ:

- ಶಂಕರನ ಅದ್ವೈತ ಜೀವಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ – ಹಿಂದೆಯೂ, ಇಂದಿಗೂ, ಮುಂದೆಯೂ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವೇ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.
- ಶೈವದರ್ಶನಗಳು, ಇಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಚ್ಛಾ ಜ್ಞಾನ ಕ್ರಿಯಾ ಶಕ್ತಿಗಳು ಸಂಕೋಚಗೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಅದರ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಸಾಧ್ಯ. ಅದನ್ನು ಜೀವಿಯೇ ಸಾಧಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತದೆ.
- ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತ ಹಾಗು ಇನ್ನಿತರ ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥಗಳು ಜೀವಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಜೀವನಿಗೆಂದೂ ದೊರಕುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲಮ ಯಾವುದೆ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ತಿಳಿಸದೆ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ದರ್ಶನಗಳೂ ಸತತವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವೇಷಣೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಅಂಥದೊಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ:

ಒಂದು ಮನದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗತ್ರಯವನೊಂದೆ ಬಾರಿ ನೆನೆವ ಪರಿಯೆಂತೋ?
ಅರಿದರಿದು ಲಿಂಗ ಜಾಣಿಕೆ
ಮುಂದ ನೆನೆದರೆ ಹಿಂದಿಲ್ಲ, ಹಿಂದ ನೆನೆದರೆ ಮುಂದಿಲ್ಲ
ಒಂದರೊಳಗೆರಡಿಪ್ಪವೆಂದರದು ಭಾವಭ್ರಮೆಯಲ್ಲದೆ ಸಹಜವಲ್ಲ.
ನಿರುಪಾಧಿಕಲಿಂಗವನುಪಾಧಿಗೆ ತರಬಹುದೆ?
ಸ್ವತಂತ್ರಲಿಂಗವ ಪರತಂತ್ರಕೆ ತರಬಹುದೆ?
ಗೊಗೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಬೆಡಗು ಬಿನ್ನಾಣವನರಿದೆನಾಗಿ ಎಂತಿರ್ದುದಂತೆ ಸಂತ
(೮೪೮)

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್, ೪-೬, ಅನು: ಸ್ವಾಮಿ ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ಐದನೆಯ ಮುದ್ರಣ ೧೯೯೭, ಪುಟ ೪೮
೨. ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೨೭೫
೩. The Story of Western Philosophy, Will Durant, Washington Square Press, New York, 1961, pp 178
೪. ತುಷ ಕಂಬುಕ ಕಿಂಶಾರುಕ ಮುಕ್ತಂ ಬೀಜಂ ಯಥಾಂಕುರಂ ಕುರುತೇ। ನೈವ ತಥಾಣವಮಾಯಾ ಕರ್ಮವಿಯುಕ್ತೋ ಭವಾಂಕುರಂ ಹಿ ಆತ್ಮಾ॥ ತಂತ್ರಸಾರ, ೫-೭, ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೨೮೨
೫. ಶಿವಸೂತ್ರ, ಜೀತ್ ಗಯ ಸ್ವರ್ಣ್ ಯುಗ್, ರಹ್ ಗಯಿ ಸ್ವರ್ಣ್ ಧೂಲಿ ಶೇಷ್ (ಹಿಂದೀ), ಭಗವಾನ್ ಶ್ರೀ ರಜನೀಶ್, ರೆಬೆಲ್ ಬುಕ್ಸ್, ಪೂನ, ೨೦೦೪
೬. ಇತ್ಥಂ ತಥಾ ಘಟಪಟಾದಿ ಆಕಾರ ಜಗದಾತ್ಮನಾ । ತಿಷ್ಠಾ ಸೋರೇವಮಿಚ್ಛೇವ ಹೇತುರ್ಕರ್ತೃಕೃತಾ ಕ್ರಿಯಾ । – ಕ್ರಿಯಾಧಿಕಾರ. ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೨೯೭
೭. ಜಿ. ಹನುಮಂತರಾವ್, ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೫೬, ಪುಟ ೨೦೦
೮. ಈಶೋಪನಿಷತ್ತು, ೫, ಅನು: ಡಿ.ವಿ.ಜಿ., ಕಾವ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೫೩, ಪುಟ ೪೩

೫. ಕಾಲಗಾಹಿನ ಸರಮಾಲೆ
(ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ)

(ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅವಸ್ತುಗೊಳಿಸುವ ಅಲ್ಲಮ ಸಾವನ್ನೆಂದಿಗೂ ಅವಜ್ಞೆಗೈಯ್ಯದೆ ಗೌರವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಯುವವರ ಬಗ್ಗೆ ಕರುಣೆಯ ಭಾವವಿಲ್ಲ. ಸಾಯುವುದನ್ನು ಒಂದು ಅಚಾತುರ್ಯದಂತೆ, ಒಂದು ನಾಚಿಕೆಯ ಸಂಗತಿಯೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಸಾಯುವವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು 'ಲಜ್ಜೆಗೇಡು' ಎಂದು ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗೂ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ (೪೯೮). ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ, ಸ್ವತಃ ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗೂ, ಸಾವುಂಟು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸೂತಕವೆಂದರೆ ಸಾವಿನ ಪರಿಣಾಮ, ಮರಣದ ನಂತರ ಉಂಟಾಗುವ ವಾತಾವರಣ. ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸತ್ತು ಆಡುತ್ತಿರುವ (೧೧೪) ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ಸೂತಕವೊಂದೇ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಗಳ ಸೂತಕ (೧೨೨೪,೧೧೯೦), ಕಾಯಸೂತಕ (೧೨೫೫), ಕುಲಸೂತಕ (೭೦೨), ಛಲಸೂತಕ (೭೦೨), ಜಾತಿಸೂತಕ (೧೧೬೪, ೧೨೬೬)ಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಸಾಕಾರಗೊಂಡ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸೂತಕವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ).

ಎಲ್ಲ ಎಲ್ಲವನರಿಯಬಹುದು
ಸಾವನರಿಯಬಾರದು.
ಸರ್ವವಿದ್ಯಾ ಸಕಲಕಳಾವ್ಯಾಪ್ತಿಯನರಿಯಬಹುದು
ಸಾವನರಿಯಬಾರದು
ಹರಿಬ್ರಹ್ಮಕಾಲಕಾಮದಕ್ಷಾದಿ ದೇವದಾನವಮಾನವರಿಗೆಲ್ಲ ಸಾವು!
ಮಹಾಪುರುಷರಿಗೆಲ್ಲ ಸಾವು!
ಶಿವಶಿವಾ, ಈ ಸಾವನರಿದು ಲೋಕಪ್ರಪಂಚ ಮರೆದು
ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ನೆನಹು ನೆಲೆಗೊಂಡರೆ, ಆ ಮಹಾಮಹಿಮಂಗೆ ಸಾವಿಲ್ಲ!
ಈ ಸಾವನರಿಯದ ಅರೆಮರುಳುಗಳ ಅರಿವು
ಮಾನಹಾನಿ ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ (೫೦೨)

ಬದುಕು ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಸಾವುಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೆನ್ನುವ[1] ರಿಲ್ಕ್ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ವಚನಕಾರರು. ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕ ಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳ ಕೇಂದ್ರ ಆಶಯ ರಿಲ್ಕ್ ಹೇಳುವ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಪ್ರೇಮಗಳಾದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಗಮನವಿರುವುದು ಸಾವಿನ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯೆಡೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಚನವನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವನ ನಾಲ್ಕು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಚನ ಸಾವಿನ ಒಂದು ರೂಪದ ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಮನು ವಿಶಿಷ್ಟ. ಬಸವ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಪ್ರೇಮಗಳೊಳಗೆ ತಲ್ಲೀನರಾಗಿ ಮುಳುಗಿಬಿಡುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮನು ಮುಳುಗಲಾರ. ಹಾಗೆ ಮುಳುಗುವುದನ್ನು 'ಲೋಯಿಸರದ ಮೇಲೆ ಬಂಡಿ ಹರಿದಂತೆ'(೬೭೭) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಯಾವುದನ್ನೂ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನಂಬದ, ಯಾವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ವಿಡಂಬಿಸಿ ಹಗುರಗೊಳಿಸಬಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಯಮನ ಬಗ್ಗೆ ಅಚಲವಾದ ವಿಶ್ವಾಸ. 'ಯಮನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ

ಸಾಯದೆ ಬದುಕಿ ಬಂದೆನೆಂದರೆ ಇದ ಕಂಡು ಬೆರಗಾದೆ ಗುಹೇಶ್ವರ'(೨೭) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಿಡಂಬನೆಗೊಳಗಾಗದೆ ತನ್ನ ಗೌರವವನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಉಳಿದಿರುವ ಒಂದೆ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಬಹುಶಃ ಅದು ಸಾವಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. 'ಇವೆಲ್ಲವ ನುಂಗಿತ್ತು ಇದೇನಯ್ಯ, ಸಾವ ನುಂಗದು ಗುಹೇಶ್ವರ'(೫೧೯) ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅಚ್ಚರಿಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವುಗಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವವನು ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂದು ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ [ಸಕಲದ ಅಳಿವಿನ ಉಳಿವಿನ ನಿಜದ ನಿಲುವು ಗುಹೇಶ್ವರ (೮)].

ಸಾವು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಘನತರ ವಸ್ತುವೆಂದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ತರುವ ವಸ್ತುವೂ ಅಷ್ಟೆ ಘನತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾವಿನಂತಹುದನ್ನು ಅಲ್ಪವಸ್ತುಗಳೆಂದಿಗೂ ತರಲಾರವು. ಲಯಕರ್ತನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸಾವನ್ನು ತರುವವನೆಂದ ಮೇಲೆ ಅವನನ್ನು ಕೇವಲ ಪಶುಪತಿ, ಜಗದ್ರಕ್ಷಕನೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಅರ್ಧಸತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಶೆಯೆಂಬ ಕುಟುಕನಿಕ್ಕಿ ಹೇಸದೆ ಕೊಂದೆಯಲ್ಲಾ ಗುಹೇಶ್ವರ?! (೨೧) ಎನ್ನುವ ಅಲ್ಲಮ ಅವನು ತಂದೊಡ್ಡುವ ಅನರ್ಥಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಷಾದ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಪಶುಪತಿ ನಿಜ. ಆದರೆ ಹೇಸದೆ ಕೊಲ್ಲುವವನೂ ಅವನೆ. ಪಾಶುಪತದರ್ಶನವು ಅವನನ್ನು ಪಶುಪತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಅವನನ್ನು ಆ ದರ್ಶನವು ಹಾಗೆ ಕರೆಯುವುದು ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ ಮಾತ್ರ. ಅವನಿಗೆ ಶರಣಾಗುವ ಜೀವವು ಈ ಜಗತ್ತಿನ ತನ್ನ ಬದ್ಧ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡು ತನ್ನನ್ನು ಪಶುವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವನೇ ತನ್ನ ಪತಿಯೆಂದು ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಶರಣಾಗತಿಯ ಮಹತ್ವ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ತಾನು ಪಶುವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಶರಣಾಗತಿಯ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಶರಣು ಹೋಗುವ ತತ್ವವನ್ನು ಪತಿಯೆಂದೂ, ತನ್ನನ್ನು ಪಶುವೆಂದೂ ಕರೆದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅಭಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದರ ಔಚಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಂದೇಹವಿದೆ. ಸಾವಿನಂತಹ ಗಂಭೀರ ಅನುಭವವನ್ನು ಎದುರಿಸದೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದಿಗೂ ಅಸಾಧ್ಯದ ಮಾತೆಂದು ಅಲ್ಲಮ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಸಾವೆಂದರೆ ಇನ್ನಿಲ್ಲವಾಗುವುದು; ಅವ್ಯಕ್ತದ ಒಡಲಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪುನಃ ಅನಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವು ಕೇವಲ clinical death ಎಂದು ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾವು ಹಲವು ಮಜಲುಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು 'ಒಳಗೆ ಸತ್ತು ಹೊರಗೆ ಆಡುತ್ತಿರುವ ಪರಿ'(೧೯)ಯನ್ನು ಬಲ್ಲ; 'ಸರ್ಪಕಡಿದು ಸತ್ತ ಹೆಣನು ಸುಳಿದಾಡುವುದ'(೭೪) ಕಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಕೊನೆಗೆ ಸಾವಿಗೇ ಶರಣಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೋಳಿಡುವ ಅಸ್ವಮಾನದ ಪ್ರವಾದಿಯಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಸಾಯುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಎಂದಿಗೂ ಸಾಯದಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. ದೇಶ ತಮಂಧ ಕಾಮ ಗುರಿಯಾಗಿ ಲಯವಾಗಿ ಬೆಂದುಹೋದವರ ಕಂಡಿರುವ ಅಲ್ಲಮ ನೀ ಗುರಿಯಾಗಿ ಹೋದವರನಾರನೂ ಕಾಣೆ ಗುಹೇಶ್ವರ (೧೩೨) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ವಚನಗಳನ್ನು ಬಹು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶ ಕಾಮ ತಮಂಧಾದಿಗಳು ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಲಯವಾಗುತ್ತಾರೆ ನಿಜ. ಹಾಗೆಂದೊಡನೆ ಗುಹೇಶ್ವರನು ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಲಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ,

ಅಂಥವರು ಜೀವನ್ಮುಕ್ತರಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಲಾಗದು (ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗೂ ಸಾವುಂಟು). ಗುಹೇಶ್ವರನೆ ಗುರಿ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಹೋದವರನ್ನು ಕಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದಷ್ಟೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ಹೋದವರು ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಲಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೋ ಇಲ್ಲವೋ ತಿಳಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಅಂಥವರನ್ನು ಕಂಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಹಾಗೆ ಲಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಆಶಾವಾದವನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಆಶಾವಾದವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಸರ್ವಾಂಗ ಸ್ವಾಯತವಾದ ಶರಣನಿಗೆ ದೇಹದಹನವಾಗದು'(೨೩೭) ಎಂದು ಅಲ್ಲಮ ನಂಬುತ್ತಾನೆ.

ಸಾವು ಘನತರವಾದುದು. ಮತ್ತು ಸಾವಿನೆದುರು ಸೋಲದೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಉಳಿಯುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಅದರಷ್ಟೇ ಘನತರವಾದವುಗಳು. ಆಹಾರನಿದ್ರಾಭಯಮೈಥುನಾದಿಗಳು ಹಾಗೆ ಸಾವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಎಂದಿಗೂ ಉಳಿದಿರುವಂತಹವು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂಲಭೂತ ಸಂಗತಿ(ಬೇಸಿಕ್ ಇನ್ಸ್‌ಟಿಂಕ್ಟ್)ಯಾದ ಈ ಜೀವೇಷಣೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಬಿಡುಗಡೆಯಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ದಾಹವನ್ನು ಪೂರೈಸಲಾಗದೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಾಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವು ಮನುಷ್ಯಕುಲದಿಂದ ದೂರವಾಗವು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂಲಭೂತ ಸಂಗತಿಗಳೊಡನೆ ಅಲ್ಲಮ ಕಾದುವುದಿಲ್ಲ. 'ಮಿಗಬಾರದು ಮಿಗದಿರಬಾರದು ಒಡಲಿಚ್ಛೆಯ ಸಲಿಸದೆ ನಿಮಿಷವಿರಬಾರದು'(೫೭) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂಲಭೂತ ಸಮತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅಪಾರ ಗೌರವ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಿದ್ರಾಂಗನೆಯೂ ಬಹು ಆದರದಿಂದ ಸ್ತುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ಆ ನಿದ್ರಾಂಗನೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದ ಧೀರರಾರನ್ನೂ ಕಾಣೆ (೬೯) ಎಂದು ಅಚ್ಚರಿ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಮೂಲಭೂತ ಸಂಗತಿಗಳ ಚರ್ಚೆ ಬಂದಾಗ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಮುಂದಿರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಅಂಗನೆ ಎನ್ನುವಂತೆ.

> ನೆಳಲ ಹೂಳಿಹೆನೆಂದು ಬಳಲುತ್ತಿದೆ ಜಗವೆಲ್ಲ!
> ನೆಳಲು ಸಾಯಬಹುದೆ ಅಂಗಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ?
> ಸಮುದ್ರದಾಚೆಯ ತಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳನ ಕಂಡು
> ಇಲ್ಲಿ ಮುನಿದು ಬೈದರೆ, ಅವ ಸಾಯಬಲ್ಲನೆ?
> ಭಾವದಲ್ಲಿ ಹೊಲಿದ ಹೊಲಿಗೆಯ ಭೇದವನರಿಯರು
> ಕಾಮಿಸಿದರುಂಟೆ ನಮ್ಮ ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವು? (೪೫೯)

ಸಾಯದಿರುವ ಮನುಷ್ಯನ ಮೂಲಭೂತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದೋ, ತೃಷ್ಣೆಯೆಂದೋ, ವಾಸನೆಯೆಂದೋ ಕರೆಯಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮನ ನೆರಳೆಂಬ ಪ್ರತಿಮೆ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳಿಗೂ ಪರ್ಯಾಯವಾದುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಆ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳ ಸಕಲ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಬಲ್ಲುದು. ನೆರಳೆನ್ನುವುದು ಪದಾರ್ಥವಿದ್ದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ, ಇರದಿದ್ದಾಗ ಉಂಟಾಗದ ವಸ್ತು. ಅದನ್ನು ಹೂಳಲು ತೊಡಗುವ ಜಗತ್ತು ಬಳಲಬಹುದಲ್ಲದೆ ಅದು ಬಳಲುವುದಿಲ್ಲ, ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೇಳುತ್ತದೆ. ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತು ನಿರೂಪುಗೊಂಡೇ ತೀರಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮವಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಮ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು (ಉದಾ: ನೆಳಲು) ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಬೇಕು ಅಥವ ಅವನ

ವಚನಗಳ ಯಥೇಚ್ಛ ಜೋಡಣೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕೃತಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಾಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಯದಿರುವ ವಸ್ತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿರುವುದೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

> ಕೂರಹ ಮುಟ್ಟದೆ ಕೂದಲು ಹರಿಯದೆ ಬೋಳಾಗಬೇಕು
> ಕಾಯ ಬೋಳೋ? ಕಪಾಲ ಬೋಳೋ?
> ಹುಟ್ಟುವುದು ಬೋಳೋ? ಹುಟ್ಟದೇ ಹೋಹುದು ಬೋಳೋ, ಗುಹೇಶ್ವರ?(೫೩೪)

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಸಾವಿರದ ವಸ್ತುವಿನ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮೌಲ್ಯವೆಂಬುದು ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿದೆಯೆ, ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವುದರಲ್ಲಿದೆಯೆ ಎಂಬ ಅವನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ 'ಹುಟ್ಟದ ಮುನ್ನ ಸತ್ತವರ ಕುರುಹು' (೩೪೯) ಮೌಲ್ಯದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಮೌಲ್ಯ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದುದಲ್ಲ, ಬದುಕಿನ ಕಷ್ಟ ಸುಖಗಳನ್ನುಂಡ ಬಳಿಕ ಮೂಡಿದ ವಿವೇಕವನ್ನು ಅವನು ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾರ. ಹೀಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನುಂಡ ನಂತರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದುದು, ಸಂಸ್ಕರಣೆಗಳಿಂದ ನುಣುಪುಗೊಂಡದ್ದು. ಅಲ್ಲಮನ ಮೌಲ್ಯ ಸುಖದುಃಖ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಿಗಿಂತ ಉನ್ನತವಾದ, ಹುಟ್ಟುವ ಮುನ್ನವೆ ಇದ್ದ, ಸತ್ತ ನಂತರವೂ ಇರುವ absolute ಆದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ. ಸಾವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬದಲಾಗದ ನಿಯಮವಾಗಿದ್ದರೂ[3] ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವನ್ನು ಮನುಷ್ಯಕೃತ ಅಚಾತುರ್ಯವೆಂಬಂತೆ, ಅದೊಂದು ನಾಚಿಕೆಯ ಸಂಗತಿಯಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾವವರನ್ನು ಮೃತ್ಯುವಿನ ಬಾಯ ತುತ್ತಾದ ವೇಷಡಂಬಕರೆಂದು (೭೩) ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಾವು ದುರಂತ ದಾರುಣತೆ ಭೀತಿಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದುದು. ಅವನಲ್ಲಿ ಸಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ 'ಕಂಭ ಬೆಂದಿತ್ತು ಹಂಸೆ ಹಾರಿತ್ತು ಗುಹೇಶ್ವರ'(೬೦೫) ಎಂಬ ತರಹದ ಬೆಡಗಿನ ನಿರೂಪಣೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಿರುವುದು 'ಲೋಎಸರದ ಮೇಲೆ ಬಂಡಿ ಹರಿಯುವಂತಹ'(೬೭೭) ದಾರುಣವಾದ ಸಾವನ್ನು. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರ 'ಸಿರಿಸಂಪಿಗೆ'ಯಲ್ಲಿ ಶಿವನಾಗದೇವನ ಸಾವಿಗೂ, ವಿದೂಷಕರಿಬ್ಬರ ಸಾವಿಗೂ[4] ನಡುವೆಯಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಂತೆಯೇ ಇದೂ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ:

> ನೀರ ಸುಟ್ಟ ಕಿಚ್ಚಿನ ಬೂದಿಯ ವರ್ಮವ ಬಲ್ಲಡೆ ನೀವು ಹೇಳಿರೇ?
> ಬಯಲ ಸುಟ್ಟ ಕಿಚ್ಚಿನ ಬೂದಿಯ ಕಂಡಡೆ ನೀವು ಹೇಳಿರೇ?
> ವಾಯು ನಿಂದ ಸ್ಥಾನಕವ
> ಗುಹೇಶ್ವರ ನಿಂದ ನಿಲವ ಕಂಡಡೆ ನೀವು ಹೇಳಿರೇ? (೨೭೮)

ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಅಗಮ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾವಿನ ವಿಚಿತ್ರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬಳಸಬಲ್ಲ; ನೀರಿಗೂ, ಬಯಲಿಗೂ, ವಾಯುವಿಗೂ ಸಾವುಂಟು. ಸಾವೆಂದರೆ ಬರೀ ಬೂದಿಯಾಗುವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ನಮ್ಮ ಅಲ್ಪಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಾವನ್ನರಿವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆಯೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೆ ಸಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಬಹು ವಿಸ್ತಾರ ಚರ್ಚೆ ನಡೆದಿದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳು ಸಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಅತಿಶಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಜೀವನವನ್ನು ಅಷ್ಟು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಸಾವಿನ ನೆರಳು ಇರುವುದರಿಂದ. ಕೆಲವು ಸಲ ಸಾವಿನ ಬಗೆಗಿನ ಭೀತಿಯೇ ಅವರನ್ನು ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆಳವಾದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ತೊಡಗಿಸಿರಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಭಯದಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಅಥವ ಈ ಭಯದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿತು ಮುಕ್ತರಾಗಲು ಅವರು ಸಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರಬಹುದೆನ್ನಲು ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ self consolation (ಆತ್ಮಸಮಾಧಾನದ ಕ್ರಿಯೆ). ಈ ವೃತ್ತಿ ಸಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ವೃತ್ತಿಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಸಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವವರ ಬಗ್ಗೆ ಬಲೆಯ ಬೀಸಿ ಕೊಲುವನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತಡೆ ಏನು ಕಾರಣ ಅಳುವರೆಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ(೩.೨೦).

ಅಲ್ಲಮ ಸಾವನ್ನು ಭೀತಿಯೊಂದಿಗೆ, ದುರಂತ ಮತ್ತು ದಾರುಣತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾರ. ಹಾಗೆ ಸಮೀಕರಿಸುವುದು ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಅಚಾತುರ್ಯ ಮತ್ತು ನಾಚಿಕೆಗೇಡಿನ ಸಂಗತಿ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದೆಂದರೆ ಸಾವಿನ ನಂತರ ಮುಕ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಷಟ್‌ಚಕ್ರ ಭೇದನವನ್ನು, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಯೋಗಿಯ ಸಾವನ್ನು ಸಾವೆನ್ನದೆ 'ಕುಂಡಲಿನೀ ನಾಭಿ'ಯ ಮೂಲಕ ಸಹಸ್ರಾರದಾಚೆಗೆ ಪಯಣಿಸುವ ಒಂದು ವಿಸ್ಮಯವೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಯೋಗಿನ ಸಾವು ಸಾವಲ್ಲ. ಭೂಸನೂರ ಮಠ ಅದನ್ನು 'ಜಾಗರದಾಚೆಯ ಜಾಗರ'[೪] ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಪುನಃ ಆತ್ಮ ಸಮಾಧಾನದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಅಭಿಮತ:

> ಘಟಸರ್ಪನಂತೆ! ಅತಿಶಯವು!
> ನಾಭಿಸರವರಸ್ಥಾನಕವೆ ದಳವೆಂಟು
> ನವದಶಕಮಲ ಊರ್ಧ್ವಮಂಡಲದ ಅಮೃತಸೇವನೆಯಾಗಿ
> ಶಿವಯೋಗಿಯಾದವೆಂಬರು!
> ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವು ಪವನವಿಯೋಗ(೯೯೧)

ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಕುಂಡಲಿನೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಘಟಸರ್ಪಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಾವಿನಂತೆಯೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಮೂಲಾಧಾರದಲ್ಲಿ ಮಲಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಾಗ್ರತವಾದಾಗ ಹಾವಿನಂತೆಯೆ ಹೆಡೆಯೆತ್ತುತ್ತದೆ. ಮೂಲಾಧಾರದಿಂದ ಮೇಲಿನ ಚಕ್ರಗಳಿಗೆ ಚಲಿಸುವಾಗ ಸರಿಸೃಪದ ಚಲನೆಯಂತೆಯೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ[೫]. ಸಾವನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಂತೆ ವಿಷಾದದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಎಂತಹ ವಿಪರ್ಯಾಸವೋ ರಾಜಯೋಗದಂತೆ ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದೂ ಅಂತಹುದೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. 'ಜಾಗರದಾಚೆಯ ಜಾಗರ'ವೆನ್ನುತ್ತ ರಾಜಯೋಗವು ಸಾವನ್ನು ಬದುಕಿಗಿಂತ ಮೇಲಿನ ಸ್ತರದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಸಮಾಧಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಪವನವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣ, ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಜಾಗೃತಿಯೆಂದು. ಪ್ರಾಣವಿರುವ ತನಕ ಜೀವಿಯಲ್ಲಿ ಪವನಯಿದ್ದೇ

ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ 'ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದು ಪವನವಿಯೋಗ'. ಸಾವಿನ ವಿಷಾದದ ಸ್ವೀಕೃತಿಯಲ್ಲೂ, ವೈಭವದ ಸ್ವೀಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಸ್ವೀಕರಿಸುವವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅತಿಶಯತೆಯೇ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಈ ಅತಿಶಯದ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು.

ಹಿಂದೆ ಮುನ್ನೂರರವತ್ತು ಸಾವಿರ ಯುಗ ಹೋಯಿತ್ತು
ಮುಂದೆ ಮುನ್ನೂರರವತ್ತು ಸಾವಿರ ಯುಗ ಹೋಯಿತ್ತು
ಇನ್ನೂ ಕೊಯ್ದಾನೆ ಪುಷ್ಪಂಗಳನು?
ಉನ್ನತನೆಂಬ ಗಣೇಶ್ವರನ ಕರಡಗೆ ತುಂಬುದು ನೋಡಾ!
ಇನ್ನೂ ಕೊಯ್ದಾನೆ ಪುಷ್ಪಂಗಳನು?
ಆ ಕುಲಗಿರಿಗೆ ಮೇರುಗಿರಿ ಘನವೆಂದರಿಯರು
ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಮಹಿಮೆಯ ಹರಿಬ್ರಹ್ಮಾದಿಗಳರಿಯರು (೪೧೧)

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ, ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳೂ ಭೂತಕಾಲಸೂಚಕಗಳಾಗಿವೆ. ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದ ಪ್ರತ್ಯಯವುಳ್ಳ ಪದಗಳೇನಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಅದೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೋ ಸಂದೇಹವೋ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ [ಉದಾ: ಮಾತಿನ ಮೊದಲ ಬಲ್ಲವರನೆನಗೊಮ್ಮೆ ತೋರಾ ಗುಹೇಶ್ವರ (೪೫೧)]. ವಿಕಾಸವಾದದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನಂತಹ ಅನುಭಾವಿಗಿರಲಾರದು. ಕಾಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಕಾಸವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೆ ದಿಕ್ಕಿನತ್ತ, ಯಾವುದೆ ರೂಪದ, ಯಾವುದೆ ಹಂತದ ವಿಕಾಸ ಕಾಲದ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯಬೇಕು. ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿಭಕ್ತಂಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲಾಗಿ ಸ್ಥಿತಿಯಿಲ್ಲ ಸ್ಥಿತಿಯಿಲ್ಲಾಗಿ ಲಯವಿಲ್ಲ(೪೨೮) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತಿ ಅನುಭಾವಗಳು ವಿಕಾಸಕ್ರಮದ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ಮತ. ಹಾಗೆಂದೊಡನೆ ಗುಹೇಶ್ವರನ ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಳೆಯ ಕಲಿತನಕ್ಕೆ ಅವನು ಕುರುಡನೇನಲ್ಲ [ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಳೆಯ ಕಲಿತನಕ್ಕೆ ನಾ ಬೆರಗಾದೆನು (೫೨)]. ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಇರುವಿಕೆ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಪರಿಣಾಮ ಅವನತಿ ಮತ್ತು ವಿನಾಶಗಳು (ಜಾಯತೇ ಅಸ್ತಿ ವರ್ಧತೇ ಪರಿಣಮತೇ ಅಪಕ್ಷೀಯತೇ ವಿನಶ್ಯತಿ) ಇವೆ. ಆದರೆ ಭಕ್ತಿ ಅನುಭಾವಗಳು ಇವುಗಳ ವಲಯದೊಳಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಆಶಯ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸಗಳಿಗೆ ಕಾಲಾತೀತನಾದ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸವಿಲ್ಲದ ಅನುಭಾವಿಯು ಸದಾ ಜಾಗೃತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ನೀಷೆ ಒಂದೆಡೆ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾನೆ: ಕಲುಷಿತವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪಬಲ್ಲೆ. ಆದರೆ ಆಳವಿಲ್ಲದ ಸತ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪಲಾರೆ.[೬] ಗಹನತೆ ಸತ್ಯದ ಗುಣ; ಶುದ್ಧಿ ಅಶುದ್ಧಿಗಳಲ್ಲ. ಲೋಕದ ಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ಭಕ್ತನ ಕೆಲವು ರೀತಿಗಳು ಘೋರಪಾತಕದಂತೆ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮನ ಗಮನವಿರುವುದು ಸತ್ಯದ ಗಹನತೆಯತ್ತ. ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಸತ್ಯಗಳೊಡನೆಯೇ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತ ಕೂತರೆ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಸುಳ್ಳುಗಳ 'ಕೊಂದ ಪಾಪ ನಿಮ್ಮ ತಾಗುವುದು'(೧೫೨) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲಿನ, ನೀಷೆಯ ಮಾತುಗಳಿಗೇ ಸಮೀಪವಾದ, ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವೊಂದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು:

ಕಾಮನ ಕೈಮರೆದರೆ ಮೋಹ ಮುಂದುಗೆಟ್ಟಿತ್ತು
ಆಮಿಷತಾಮಸಧಾರಿಗಳೆಲ್ಲ ಎಳತಟವಾದರು
ಅಕ್ಕಟಾ! ಅಯ್ಯಲಾ! ನಿಮ್ಮ ಕಂಡವರಾರೋ?
ಆಳವಿಲ್ಲದ ಸ್ನೇಹಕ್ಕೆ ಮರಣವೇ ಮಹಾನವಮಿ
ಗುಹೇಶ್ವರನನರಿಯದೆ ರಣಭೂಮಿಗಳುಲಿದವು (೫೪೬)

ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ ಭೂತಕಾಲವನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಾನೆಂದು ಈ ಒಂದೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಅರಿವು ಎಂಬ ಪದವೂ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲೇ ಪ್ರಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರಿತ ಗಳಿಗೆಯ ನಂತರ ಆ ಗಳಿಗೆ ಹೋದಂತೆ ಅ ಗಳಿಗೆಯೊಡನೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಅರಿವೂ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅರಿವಿನ ಸ್ಫೋಟವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ಫುಟವಾದ ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಗಳಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಅಸ್ಫುಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅರಿವು ಅಥವ ಕಾಲ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಎರಡನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದು ವಿರೋಧಾಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಭಕ್ತನಿಗೂ ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗೂ ಅನರ್ಥಕಾರಿಯಾದುದು.

ಅರಿಯದಂತಿರಲೊಲ್ಲದೆ ಅರಿದು ಕುರುಹಾದೆಯಲ್ಲಾ!
ಹಿರಿಯರೆಲ್ಲರು ನೆರೆದು ನಿನ್ನ ಕಟ್ಟಿದರೆ ಅಯ್ಯ
ಉಪಚಾರಕ್ಕೊಸುಗರ?
ಸಾವಿಂಗೆ ಸಂಗಡವಾದೆಯಲ್ಲಾ, ಗುಹೇಶ್ವರ? (೫೧೭)

ಅರಿತ ನಂತರದ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಸಾಯಬೇಕು. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಅರಿವಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಾಗ ಧ್ವನಿಸಿದ್ಧಾಂತದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದಾಗ ಶುದ್ಧ ಅನುಭಾವವಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನಗಳನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸತೊಡಗುವವನು ಎದುರಿಸುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಿದು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ವಚನಗಳು ಸೈದ್ಧಾಂತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮರೆತು ವಚನಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವೆಂದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬದಿಗಿರಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಹುಲುಮಾನವರಿಗಂತೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮರೆತು ವಚನಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೆ ಅದು ಅಪಚಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವದ ವಚನಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಹುಲುಮಾನವರ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಅನುಭಾವದ ಮಾತುಗಳು ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, (ಹೊನ್ನಬೆಲೆ ಬಂತು ಮಣ್ಣಿಗೆ ಬಾಲಕರ ಸ್ಪರ್ಶೇಂದ್ರಜಾಲದಿಂದ – ಗರಿ {ಬೇಂದ್ರೆ}). ಬದಲಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಉಜ್ವಲವಾಗುತ್ತದೆ, ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಆಗಬಹುದು. ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಿಂದ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿದಂತೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನಿಷ್ಠೆ ಪ್ರಬಲವಾದುದು. ಅವನ ವಚನಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಹುಲುಮಾನವರಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲ. ಹುಲುಮಾನವರು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯೆಡೆಗೆ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡುವುದೇ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕತೆಯಿಂದ ಭಯಗ್ರಸ್ಥರಾಗಿ; ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಗಳೂ ಭಯಗ್ರಸ್ಥರಿಗೆ ಅಭಯವನ್ನು ನೀಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸದಾ

ನಿರತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಹಾಗೆ ಅಭಯವನ್ನೀಯಲಾರ. ಬದಲಿಗೆ ಆ ಭಯವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಿನ್ನೂ ಭಯಾವಹವಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ.

> ಕಳ್ಳಗಂಜಿ ಕಾಡ ಹೊಕ್ಕಡೆ ಹುಲಿ ತಿಂಬುದ ಮಾಬುದೆ?
> ಹುಲಿಗಂಜಿ ಹುತ್ತವ ಹೊಕ್ಕಡೆ ಸರ್ಪ ತಿಂಬುದ ಮಾಬುದೆ?
> ಕಾಲಕ್ಕಂಜಿ ಭಕ್ತನಾದಡೆ ಕರ್ಮ ತಿಂಬುದ ಮಾಬುದೆ?
> ಇಂತೀ ಮೃತ್ಯುವಿನ ಬಾಯ ತುತ್ತಾದ
> ವೇಷಡಂಬಕರನೇನೆಂಬೆ ಗುಹೇಶ್ವರ (೭೩)

ಅಂತಹವರನ್ನು ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅವರಲ್ಲಿ ಭಯವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೃತ್ಯುವಿನ ಬಾಯ ತುತ್ತಾಗುವುದು ಅಂಜಿಕೊಂಡು ಕಾಡನ್ನೋ ಹುತ್ತವನ್ನೋ ಹೊಕ್ಕವರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಯಾರಿಗೂ ಅಂಜದೆ, ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪಲಾಯನ ಮಾಡದೆ ಅಭಯದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಸನಕಾದಿಗಳೂ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮೃತ್ಯುವಿನ ಬಾಯ ತುತ್ತುಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ[ಸನಕ ಸನಂದಾದಿ ಮುನಿಜನಂಗಳೆಲ್ಲರೂ ....ಸತ್ತರೆಂಬುದು ದಿಟ ಗುಹೇಶ್ವರ (೫೦೫)]. ಹುಲುಮಾನವರು ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಗಮ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಮೃತ್ಯುವಿನ ಬಾಯ ತುತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಲೋಕದ ಭಯೋತ್ಪಾದಕನೆಂದರೆ ಅದು ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಮಾಜವಾದೀ ಮನೋಧರ್ಮವುಳ್ಳದ್ದು. ಮುಕ್ತಿಗೆ ಇದು ಮಧ್ವಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಕ್ರಿಯೆ, ಕಟ್ಟಲೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದಿಲ್ಲ, ಅಧಿಕಾರಿ ಅನಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಮಾನುಜ ದರ್ಶನದಂತೆ ಇದು ಮಿಶ್ರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೀತಿಯನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಶುದ್ಧಾದ್ವೈತದ್ಲಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೊದಲಾಗಿ ಶೂದ್ರ ಕಡೆಯಾಗಿ ಸಕಲರೂ ಮುಕ್ತಿಗರ್ಹರು. ಅರಿವು ಎಲ್ಲರ ಜನ್ಮಸಿದ್ಧ ಹಕ್ಕು ಎಂಬಂತೆ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ.[೬] ಇಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಈ ಸಮಾಜವಾದೀ ಧೋರಣೆಯಿಂದಲೇ ಅದು ವಿಶ್ವದಾದ್ಯಂತ ಅಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಶಂಸೆ ಗಳಿಸಿರಬಹುದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯ ವಿಚಾರ ಬಂದಾಗ ಅದ್ವೈತದ ಈ ಉದಾರವಾದವನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ಯಾವ ವಚನದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕಾಣಲಾರೆವು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮದಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರಕಾರ, ಹುಲುಮಾನವರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಸಮಾಜವಾದಿಯಲ್ಲ (ಅದ್ವೈತಿಗಳಂತೆ). ಹಾಗೆಂದೊಡನೆ ಅಧಿಕಾರಿ ಅನಧಿಕಾರಿ ಎಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುವನು ಎಂದೂ ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ಎದುರಾಗುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ. (ಈ ಬಗ್ಗೆ 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗಿದೆ). ಈ ಉದಾರವಾದವನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಬಾಲಭಾಷೆಯೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ತುಹುಟ್ಟಿ, ಕೆಟ್ಟವರೆಲ್ಲರೂ ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದರೆಂಬ ಬಾಲಭಾಷೆಯ ಕೇಳಲಾಗದು(೬೦೬) ಎಂದು ಅಸಮಧಾನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಎಷ್ಟು ಕನಲುತ್ತಾನೋ, ಹುಲುಮಾನವರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದಲೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಸಹನೆ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಿರೋಧವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವರ ಬಗ್ಗೆ ಪಕ್ಷಪಾತವಿದೆ ಎಂದೇನಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮಗಳು – ಗಾಂಧೀ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಕುವೆಂಪು ಮೊದಲಾದವರ ಚಿಂತನೆಗಳು – ತತ್ವಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತವೆ, ಜತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವವನ್ನು, ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿಜೀವನವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗೌರವಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ತತ್ವಚಿಂತನೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಟೀಕೆಗಳಿವೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ತೀವ್ರವಾದ ಅವಜ್ಞೆಯಿದೆ. 'ದೇವಲೋಕದವರೆಲ್ಲರ ವ್ರತಗೇಡಿಗಳೆಂಬೆ, ಮರ್ತ್ಯಲೋಕದವರೆಲ್ಲರ ಭಕ್ತದ್ರೋಹಿಗಳೆಂಬೆ' (೫೧೩) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.. ಗಾಂಧಿಯಂತೆ ಬಸವನಂತೆ ಅಥವ ಕುವೆಂಪು ಅವರಂತೆ ಒಂದುವೇಳೆ ಯಾರ ಬಗ್ಗೆಯಾದರೂ ಮೃದುಭಾವನೆ ಹೊಂದಿದ್ದರೆ, ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಕಂಪ ತೋರಿಸಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಮಹಾಮಾನವನಾಗಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ. ಆದರೆ ಆರುದರುಶನಕೆ ಗುರುವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. http://poemhunter.com/i/ebooks/pdf/reiner_maria_rilke_2004g.pdf

೨. Great Traditions in Ethics – An Introduction, Ethel M. Albert, Theodore C. Denise, Sheldon P. Peterfreund, Euresia Publishing Company, New Delhi, 1968, pp 67

೩. ಸಿರಿಸಂಪಿಗೆ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ,

೪. ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ಪರಾಮರ್ಶೆ, ಪ್ರೊ. ಸಂ.ಶಿ.ಭೂಸನೂರಮಠ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ೧೯೯೫, ಪುಟ ೩೦

೫. The Gospel of Sri Ramakrishna, Originally Recorded in Bengali by 'M', a Disciple of the Master, Sri Ramakrishna Math, Madras, 1974, pp 455

೬. The Will to Power, Friedrich Neitzsche, Ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968

೭. ಅಷ್ಟಾವಕ್ರ ಸಂಹಿತಾ, ೧-೧೫, ಅನು: ಸೋಮನಾಥಾನಂದ, ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮುದ್ರಣ, ೧೯೯೨, ಪುಟ ೧೦

೬. ಗಾಳಿಗೆ ಧೂಳಿನ ಲೇಪ
(ಅಲ್ಲಮನ ಭಾಷಾ ಮೀಮಾಂಸೆ)

{ಪಾಣಿನಿ ಭರ್ತೃಹರಿ ಮೊದಲಾದವರು ಶಬ್ದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಅಪನಂಬಿಕೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣರ ಮರ್ತ್ಯರ ನುಡಿಗಳೆಲ್ಲ ಸೂತಕವೇ, ಯಾವ ನುಡಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಲ್ಲ. ಅನುಭಾವಿಗಳ ನುಡಿಗಳೆಲ್ಲ ಮರುಜೀವಣಿಯೇ. ಇದು ಅಲ್ಲಮನ ಅನುಭಾವನಿಷ್ಠೆ ಹಾಗು ಅವನ ನೇತಿಕ್ರಮ. ಅನುಭಾವಿಗಳು ಸತತವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಭಾಷೆಗಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇಂದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ನಾಳೆ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳಬಹುದೆ? ಅಲ್ಲಮ ಭಾಷೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಬಗೆಯ ಆಶಾವಾದವನ್ನೇನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮಹರ್ಷಿ ಅರವಿಂದನಂತೆ ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ವಚನಗಳ ರಚನೆಯೆಲ್ಲ ಭೂತಕಾಲದ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿದೆ. ಅವನಿಗೆ ಭಾಷೆಯ ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಭರವಸೆಯಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೂತಕವೆಂದರೂ, ತನ್ನೊಳಗೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪುರುಷತನವನ್ನು ಹೊಂದಿರದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೂ ಶಬ್ದದೊಡನೆ ಅಲ್ಲಮ ಉಡಾಫೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ನೈತಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೀಗೆ ಯಾವ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಶಬ್ದ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಶಬ್ದಗಳಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ಶಬ್ದ ಸಾಧನೆಯೆಂದೇನೂ ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನ ಉನ್ನತವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯೇ ಅವನ ಶಬ್ದದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದ ದಿಕ್ಕನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ}.

ಹೃದಯ ಕಮಲದೊಳಗೊಂದು ಮರಿದುಂಬಿ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು
ಹಾರಿಹೋಗಿ ಆಕಾಶವ ನುಂಗಿತ್ತಯ್ಯ
ಆ ತುಂಬಿಯ ಗರಿಯ ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ
ಮೂರುಲೋಕವೆಲ್ಲವು ತಲೆಕೆಳಗಾಯಿತ್ತು
ಪಂಚವರ್ಣದ ಹಂಸೆಯ ಪಂಜರವ ಖಂಡಿಸಿದರೆ
ಗರಿಮುರಿದು ತುಂಬಿ ನೆಲಕ್ಕೆ ಉರುಳಿತ್ತು
ನಿಜದುದಯದ ಬೆಡಗಿನ ಕೀಲ
ಗುಹೇಶ್ವರ ನಿಮ್ಮ ಶರಣರನುಭಾವಸಂಗದಲ್ಲಿದ್ದು ಕಂಡೆನಯ್ಯ (೯೫)

'ಶಬ್ದದೊಳಗಣ ನಿಶ್ಶಬ್ದ'(೧) ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಎಲ್ಲ ವಚನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯ. ಈ ನಿಶ್ಶಬ್ದವೆಂಬುದು ಶಬ್ದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ನಿಶ್ಶಬ್ದ, ನಿಶ್ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಶಬ್ದ ಎರಡಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಗೋಚರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ನಿಶ್ಶಬ್ದ ಈ ಬಗೆಯದಲ್ಲ, ಅದು ಶಬ್ದ ನಿರಪೇಕ್ಷಿತವಾದುದ್ದು, ಅದನ್ನವನು 'ಅನಾಹತ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ ಬರೀ ಮನುಷ್ಯರಿಗಷ್ಟೇ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 'ವೃಕ್ಷವೂ ಉಲಿಯಬಲ್ಲುದು'(೮೯), 'ತುಂಬಿಯೂ ಸರಗೈಯ್ಯಬಲ್ಲುದು'(೧೧೨), 'ಗೆಜ್ಜೆಯೂ ಹಲವು ಪರಿಯಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ನುಡಿಯಬಲ್ಲುದು'(೧೬). ಪಾಣಿನಿ ಭರ್ತೃಹರಿ ಮೊದಲಾದವರು ಶಬ್ದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೧] ಇಂತಹ ಶಬ್ದವನ್ನು ಅದರ ಉದಾತ್ತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸದೆ 'ತುಂಬಿಯ ನಾದದಲ್ಲಿ', 'ನಾಯಿಯ

ಬೊಗಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ'(೪೪೪) ಗ್ರಹಿಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಅಪನಂಬಿಕೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಮತತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗಲಂತೂ ಇದರ ಪರಿಮಿತಿಗಳು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ಅಲ್ಲಮ 'ಬ್ರಹ್ಮನಾಗಿಳಿಗೆ ಪಂಜರವಾದ'(೧೫) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಪರಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಪಂಜರವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದದ ಬಗ್ಗೆ ವೇದಗಳಿಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಗೌರವವಿದೆ:

> *''ಇವಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಕೊಂಬುಗಳು (ಪರಾ ಪಶ್ಯಂತಿ, ಮಧ್ಯಮಾ ವೈಖರೀ – ಎಂದು ಶಬ್ದವು ನಾಲ್ಕು ವಿಧ), ಮೂರು ಪಾದ (ಭೂತ, ಭವಿಷ್ಯತ್, ವರ್ತಮಾನವೆಂಬ ಮೂರು ಕಾಲಗಳೇ ಪಾದಗಳು), ಎರಡು ತಲೆ, ಏಳು ಕೈಗಳು (ಎರಡು ತಲೆ: ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯರೂಪವಾದ ಎರಡು ಶಬ್ದ ಸ್ವರೂಪಕಗಳು – ವ್ಯಂಗ್ಯವ್ಯಂಜಕ; ಏಳು ಕೈಗಳೆಂದರೆ ಏಳು ವಿಭಕ್ತಿಗಳು). ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಊಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಈ ವೃಷಭವು (ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ: ವೃಷ್ ಎಂದರೆ ಸುರಿಯುವುದು ಎಂದರ್ಥ) ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಗುಟುರು ಹಾಕುತ್ತದೆ, ಆ ಮಹಾದೇವನು (ಶಬ್ದರೂಪದಿಂದ) ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ''.*

ಶಬ್ದವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಲ್ಲಮ ಈ ಬಗೆಯ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಳ್ಳವನಲ್ಲ. ಅದರ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಅವನು ಬಲ್ಲ. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮನ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಅವನು ಒಪ್ಪಿದರೂ 'ಗುಹೇಶ್ವರನಿಕ್ಕಿದ ಕಿಚ್ಚು ಹೊತ್ತಿಕ್ಕಲುಂಟು, ಅಟ್ಟುಣ್ಣಲಿಲ್ಲ'(೪೪) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮೀರಿದ ಘನವಾದ ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಒಳ್ಳೆಯದು, ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಸೋತರೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಕರುಣೆ ತೋರುವುದು ಯುಕ್ತ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನೇಕೋ ಈ ಶಬ್ದದ ವೈಫಲ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಕನಲುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಂಬಿ ಹೊರಟವರಿಗೆ ಶಾಪ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ [ಉಪದೇಶವ ಕೊಟ್ಟ ಗುರು ಕೊಂಡ ಶಿಷ್ಯ ಇವರಿಬ್ಬರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರಿ ಹೊಗಲಿ ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವತ್ತಲೆ ಹೋಗಲಿ (೬೫)] ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶೂನ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಯುವವರು ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಭ್ರಮೆಗೆ ಸುಖದುಃಖಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾರೆನ್ನುತ್ತಾನೆ [ಅದ್ವೈತವ ನುಡಿದು ಅಹಂಕಾರಿಯಾದೆನಯ್ಯ.......(೮೫)]. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಭಾಷೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದೊಡನೆ 'ಜ್ಞಾನ'ವೆಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಆಗಮಪ್ರಮಾಣವೂ ಹೌದು. 'ಅಣೋರಣೀಯಾನ್ ಮಹತೋ ಮಹೀಯಾನ್ ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಹುಸಿ' ಎನ್ನುವ ಅಲ್ಲಮ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವಂತಿರಲಿ, 'ಕಂಗಳ ಬೆಳಗ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದೆ'(೨೭೩)ನ್ನುವ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ ಉಪಾಧಿಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿದೆ. ಲಿಂಗದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಶಬ್ದವಿರಲಿ ಇನ್ನಾವುದೇ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವವನಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಲಿಂಗದ ಪ್ರಮಾಣ ಹೇಳಬಹುದೇ?'(೮೮೭) ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಈ ಒಗಟಿನ ಅಂಶದ ಬಗ್ಗೆ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ.[೩] ವಚನದ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಒಗಟೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಬಿಡಿಸಲು ತೊಡಗದೆ ವಾಚ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದರರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಒಗಟೆಂದರೆ ಶಬ್ದ ಅರ್ಥಗಳೊಡನೆ ಆಡುವ ಆಟ. ಭಾಷೆಯನ್ನೆ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಆಟವಾಡುವ ಉತ್ಸಾಹವಿದೆಯೇ ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ರೆಝೆನ್ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲೂ ಈ ಬಗೆಯ ಒಗಟುಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ರೆಝೆನ್ ಗುರು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುವುದು ಹೀಗೆ: meditate on the sound of one hand clapping.[೪] ಇಲ್ಲಿ ಒಗಟನ್ನು ಒಂದು ತಂತ್ರದಂತೆ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕೈಯ ಚಪ್ಪಾಳೆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾ ಕೂರುವ ಶಿಷ್ಯನ ಚಿತ್ತ ಶೂನ್ಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಆಯಾ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಲಿಂಗಾನುಭವದಲ್ಲಿ ತನ್ಮಯನಾದವನು ಒಗಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡತೊಡಗುವನೇ ಎಂದೂ ಊಹಿಸಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಆ ಬಗೆಯ ತನ್ಮಯತೆಗೆ ಒಲಿವವನಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಗುಹೇಶ್ವರ ಸತ್ತ ವಾರ್ತೆ ಗಂಭೀರವಾದುದಾದರೂ, ಅದು ಅವನನ್ನು ಭಾವುಕಗೊಳಿಸದು.

ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ 'ಅಭಿಧಾ', 'ಲಕ್ಷಣಾ', 'ವ್ಯಂಜನಾ' ಮೊದಲಾದ ವೃತ್ತಿಗಳಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲ 'ಸ್ಫೋಟತತ್ವ'.[೫] ಇದು ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಭೌಮನಂತೆ. ಸ್ಫೋಟತತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ ಉಕ್ತ ಶಬ್ದಗಳು ಕಿವಿಯ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ವಿಸರ್ಜನೆಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥಗಳು ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರವಶದಿಂದ ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತಾ, ಪೋಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾ ಕೊನೆಗೆ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ಅರ್ಥಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಪೋಷಿಸುವುದಲ್ಲ, ಆ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಭಂಗಗೊಳಿಸುವಂತಹುದು. ಅವನ ಬೆಡಗಿನಲ್ಲಿ ಒಗಟಿನ ಗುಣ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆ ವ್ಯಾಕರಣ ವರ್ಣಮಾಲೆಗಳಿಗೆ ಶಿವನೇ ಪ್ರಥಮ ಆಚಾರ್ಯನೆಂಬುದು ಪಾಣಿನಿಯ ಅಭಿಮತ. ಒಮ್ಮೆ ಶಿವನು ತನ್ನ ಢಮರುಗವನ್ನು ಬಾರಿಸಿದಾಗ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಕೇಳಿಸಿದುವಂತೆ:

> ''ಅಇಉಣ್। ಋಲೃಕ್। ಏಓಙ್। ಐಔಚ್। ಹಯವರಟ್। ಲಣ್।
> ಞಮಙಣನಮ್। ಝಭಞ್। ಘಢಧಷ್। ಜಬಗಡದಶ್। ಖಫಛಠಥಚಟತವ್।
> ಕಪಯ್। ಶಷಸರ್। ಹಲ್।''[೬]

ಮಾಹೇಶ್ವರಸೂತ್ರವೆನ್ನಲಾಗುವ ಇದನ್ನು ಪಾಣಿನೀಯ ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಭರ್ತೃಹರಿಯೂ ಶಬ್ದಗಳು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ದಾರಿಯೆಂಬಂತೆ ನುಡಿದಿದ್ದಾನೆ. ಶಬ್ದತತ್ವವನ್ನು, ಮೂಲವ್ಯಾಕರಣ ತತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ 'ಈಶ್ವರನ ನುಡಿದ ನುಡಿ'(೧೦೪) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ವಾತನ್ನೆಷ್ಟೇ ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಕುರಿತು ಮಾತಿನಾಚೆನದನ್ನು ತಂದು

ನಿರ್ವಚಿಸಲಂತೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಸಂಬಂಧಗೊಳಿಸುವಾಗ ಅಲ್ಲಮನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯ ರೂಪವೇನೋ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಆದರೆ ಬಳಕೆಯಂತೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಕುರಿತು ಅವನು, ಅವರು 'ನುಡಿದು ಸೂತಕಿಗಳಲ್ಲ'(೬೫೧) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಭೇದಭಾವದ ದೃಷ್ಟಿ ವಿಚಿತ್ರವಾದುದು. ಶರಣರ ಸೊಲ್ಲುಡಿಗಳನ್ನು ಶರಣರಲ್ಲದವರು ಸೂತಕಗೊಳಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ತುಂಬ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೆ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೂತಕವೆಂದು ನಿಂದಿಸುವ ಅವನು, ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಶರಣರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದಾಗ ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟುಪಾಲು ಒಳ್ಳೆಯದಿದೆ, ಇನ್ನಷ್ಟು ಪಾಲು ಕೆಟ್ಟದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಮನಿಂದಲಂತೂ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಧಾರಣರ ಮರ್ತ್ಯರ ನುಡಿಗಳೆಲ್ಲ ಸೂತಕವೇ, ಯಾವ ನುಡಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಲ್ಲ. ಅನುಭಾವಿಗಳ ನುಡಿಗಳೆಲ್ಲ ಮರುಜೇವಣಿಯೇ. ಇದು ಅಲ್ಲಮನ ಅನುಭಾವನಿಷ್ಠೆ ಹಾಗು ಅವನ ನೇತಿಕ್ರಮ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೂ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಅನುಭಾವಿಗಳಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಋಷಿಗಳಿಗೆ ಈ ಭಾಷಾಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಕಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಭಾಷೆಯ ಅಪೌರುಷೇಯತ್ವವನ್ನು ವೇದೋಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಬಹುಶಃ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲೇ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಅದರ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವರು ಸಿಕ್ಕುವುದು ವಿರಳ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ದೇಸೀ ನುಡಿಗಳನ್ನೇ ನೆಚ್ಚಿರುವ ಅಲ್ಲಮನಂತಹವರಿಗೆ ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಹುಟ್ಟು ಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವಭಾವ ಮಿತಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದವರಿಗಿಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿದೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅಲ್ಲಮ 'ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅರುಹದೇ ನಾನರಿದೆನು'(೨೭೭) ಎಂದಿರುವ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಶಬ್ದಮಾರ್ಗದಿಂದ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ವಸ್ತುವನ್ನು, ಶಬ್ದಮಾರ್ಗದಿಂದ ನೀಡಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅಲ್ಲಮ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಹೊರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನುಭಾವಿಗಳು ಸತತವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಅನುಭವಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಭಾಷೆಗಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾಳೆ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳಬಹುದೆ? ಅಥವ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಮಾತಿಗೆ ಆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆ? ಎಂಬೊಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿದೆ. ಭಾಷೆಯೆಂದಿಗೂ ವಿಕಾಸಶೀಲವಾದುದು, ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅದು ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಬಂದೇ ತೀರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಪಕ್ಷದ ನಂಬಿಕೆ, 'ಸಂಧ್ಯಾಭಾಷೆ'ಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೂ ಈ ಆಶಾವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂಧ್ಯಾಭಾಷೆ ಎಂಬ 'ಕಾಡ ಮೂಲಕವೇ ಪಥ ಆಗಸಕ್ಕೆ'. ಅಲ್ಲಮ ಭಾಷೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಬಗೆಯ ಆಶಾವಾದವನ್ನೇನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮಹರ್ಷಿ ಅರವಿಂದನಂತೆ ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ವಚನಗಳ ರಚನೆಯೆಲ್ಲ ಭೂತಕಾಲದ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿದೆ. ಅವನಿಗೆ ಭಾಷೆಯ ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಭರವಸೆಯಿಲ್ಲ. ಇದು ನಿರಾಶಾವಾದವಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಚಲನಶೀಲವಾದುದು, ವಿಕಾಸಮುಖಿಯಾದುದು, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಜೀವಂತವಾದುದು ಎಂಬ ವಿಚಾರಸರಣಿಯಿದೆ. ಆದರೆ ಚಲನೆಯೆಲ್ಲ ಲೌಕಿಕದ್ದು, ತನ್ನ ಅನುಭವ ಅಚಲ ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಅಲ್ಲಮನದು.

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ನಿಷೇಧಾರ್ಥಕಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮಾತೆಂದರೆ 'ವ್ಯಾಪಾರ'ವೆಂದೂ 'ಒಂದು ಗೂಡಿಸುವುದು' ಎಂದೂ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಮಲೆಯಾಳಂನಲ್ಲಿ ಮಾತಿಗೆ 'ಸಂಸಾರ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.[೭] ಸಂಗಮವಾದುದಕ್ಕೆ ಸಮಗ್ರ ಸಮೃದ್ಧವಾದುದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಭಂಡಾರವಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಲ್ಲಮನ ಅನುಭಾವವಾದರೂ ಈ ಬಗೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಲ್ಲ. 'ಅನ್ಯಸಂಗವಿಲ್ಲಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದ ವಿವರಿಸಲಿಲ್ಲಯ್ಯ'(೩.೦೩.) ಎಂದು ಅಲ್ಲಮನೇ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ನುಡಿದಿದ್ದಾನೆ.

ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ''ಸಂಸ್ಥೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಅಸಮತೆ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೃದಯಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇ ಬಹುಶಃ ವಚನಯುಗದ ಸೋಲಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ''.[೮] ಮನುಜನನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುವ ಜನ್ಮ ಕರ್ಮ ವರ್ಣ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಸತ್ಯ ಲೌಕಿಕಸತ್ಯ – ಇಂತಹ ಇಬ್ಬಂದಿ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಾಳದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕೃತಿಗಳೇ ಹುಟ್ಟಿದವು. ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವು ಅಲ್ಲಮನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ, ದೇವನೂರ ಮಹದೇವರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಮನುಜನನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುತ್ತಿದ್ದ ಧರ್ಮಗಳ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಆಕೃತಿ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅಂದಿನ ಕವಿಗಳ ಧರ್ಮಗುರುಗಳ ಮೂಲಕ. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವಧರ್ಮ (ಶಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತ ದರ್ಶನ?)ಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಅದರೊಡನೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗಿದ್ದ ಘರ್ಷಣೆ, ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಯದಿರುವ ಸಂಗತಿಯೇನಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗಿದ್ದ ಯಾವುದೆ ಧರ್ಮದೊಡನೆ, ತತ್ವಚಿಂತನೆಯೊಡನೆ ಅವನಿಗೆ ಸಹಮತವಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಅವುಗಳೊಳಗಿದ್ದ ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಗಮನಿಸಿರುವ ಮನುಜನನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುವ ಅಂಶಗಳು ಅವನಿಗೆ ಅಂದೇ ಗೋಚರಿಸಿರಬೇಕು. ಲೌಕಿಕ ಸತ್ಯ, ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಲೋಕದೊಳಗೆ ಲಿಂಗದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು, ಲಿಂಗದೊಳಗೆ ಲೋಕದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅವನು ಘೋರ ಅನೀತಿಯೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ:

> ಪರುಷದ ಪುತ್ಥಳಿಗೆ ಕಬ್ಬುನದ ಆಭರಣಗಳುಂಟೇ ಅಯ್ಯ?
> ಲೋಕದೊಳಗೆ ಲಿಂಗ, ಲಿಂಗದೊಳಗೆ ಲೋಕವಾದಡೆ
> ಹಿಂದಣ ಪ್ರಳಯಂಗಳೇಕಾದವು?
> ಇನ್ನು ಮುಂದಣ ಪ್ರಳಯಗಳಿಗಿನ್ನೆಂತೋ?
> ಲೋಕವು ಲೋಕದಂತೆ, ಲಿಂಗವು ಲಿಂಗದಂತೆ
> ಈ ಉಭಯದ ಭೇದವ ಗುಹೇಶ್ವರ ನಿಮ್ಮ ಶರಣನೆ ಬಲ್ಲ (೭೦೪)

ಲೋಕದೊಳಗೆ ಲಿಂಗವಿದ್ದರೆ ಪ್ರಳಯವೇಕೆ ಎಂದು ಕೇಳುವ ಅಲ್ಲಮ ಲೋಕದ ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಲೌಕಿಕ ಸತ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿವೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಧರ್ಮವೂ

ಅನ್ಯಧರ್ಮೀಯರನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ತನ್ನ ಆಂತರಿಕ ವಲಯದಲ್ಲೂ ಲೌಕಿಕ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತಂದು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ; ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಿದೆ.

ಅಲ್ಲಮ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸೂತಕವೆಂದರೂ, ತನ್ನೊಳಗೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪುರುಷತನವನ್ನು ಹೊಂದಿರದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೂ ಶಬ್ದದೊಡನೆ ಅಲ್ಲಮ ಉಡಾಫೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ನೈತಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೀಗೆ ಯಾವ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಪಶಬ್ದ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಶಬ್ದಗಳಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ಶಬ್ದ ಸಾಧನೆಯೆಂದೇನೂ ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನ ಉನ್ನತವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯೇ ಅವನ ಶಬ್ದದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದ ದಿಕ್ಕನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. ಭರ್ತೃಹರಿಯ ವಾಕ್ಯಪದೀಯ, ಅನು: ರಂಗನಾಥಶರ್ಮ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ೧೯೯೩

೨. ಚತ್ವಾರಿ ಶೃಂಗಾ ತ್ರಯೋ ಅಸ್ಯ ಪಾದಾ ದ್ವೇ ಶೀರ್ಷೇ ಸಪ್ತ ಹಸ್ತಾಸೋ ಅಸ್ಯ। ತ್ರಿಧಾ ಬದ್ಧೋ ವೃಷಭೋ ರೋರವೀತಿ ಮಹೋ ದೇವೋ ಮರ್ತ್ಯಾ ಆವಿವೇಶ॥, ಸಸ್ವರ ವೇದಮಂತ್ರಾಃ, ಪರಿಷ್ಕೃತರು: ಸ್ವಾಮಿ ಚಿದಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ಎಂಟನೆಯ ಮುದ್ರಣ ೧೯೯೫, ಪುಟ ೩೪-೭೧

೩. Collected Works of A.K. Ramanujan, Oxford University Press, 1986

೪. Basho: Haiku, Introduction, Penguin 60s Classics, 1961

೫. ತೌಲನಿಕ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಡಾ. ಎಚ್. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ, ಡಿ.ವಿ.ಕ್. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು, ನಾ.ಮು. ೧೯೯೫, ಪುಟ, ೩೯೫

೬. ಸುಬೋಧ ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಕರಣ, ಡಾ.ಡಿ.ಎನ್. ಶಾನಭಾಗ, ಭಾರತ ಬುಕ್ ಡಿಪೋ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೮೨, ಪುಟ ೧

೭. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೮೫

೮. ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ದೇವನೂರರ ಮಾನವೀಯತೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರಲ್ಲ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಎಂಬ ಲೇಖನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೯೮

ಭಾಗ–೫: ಆಧುನಿಕ ಅನುಭಾವ ಹಾಗು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು

ಆಧುನಿಕಯುಗದ ಅನುಭಾವ ಹಾಗು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು

{ಅನುಭಾವ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಅರ್ವಾಚೀನ ಎಂಬ ಕಾಲಭೇದವಾಗಲಿ, ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮವೆಂಬ ದೇಶಭೇದವಾಗಲಿ ಕಾಣಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬೊಂದು ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಇದು ಒಬ್ಬ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕನಿಗೂ, ಅನುಭಾವಿಗೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನರಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಅಥವ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೂ ಈ ಸಂಗತಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯ, ಆಧುನಿಕ ಅನುಭಾವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಹಾಗೂ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ತರಹದ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಬಹುದು. ಒಂದು: ಆಧುನಿಕ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಅಲ್ಲಮನೊಡನೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತ, ಇಂದಿನದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ಆಳವಡಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ; ಎರಡು: ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಅನುಭಾವದ ಜೊತೆಗಿರಿಸಿ ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವಜ್ಞೆಗೈದು ಸೈದ್ಧಾಂತೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಅಪಾಯ. ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅಪಾಯಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗದಂತೆ ಈ ತೌಲನಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ತೌಲನಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಯೆಂದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಕೆಲವು ಸಾಮ್ಯಗಳು:

- ಪರಂಪರೆಯನ್ನೆಂದಿಗೂ ಸಂದೇಹದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೇ ನೋಡುವ ವಿಧಾನ.
- ಇಂದ್ರಿಯಗಮ್ಯವಲ್ಲದ ಅನುಭವೈಕವೇದ್ಯವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರಿವಿನ ಕಡೆಗೆ ತುಡಿತ.
- ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಜನಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಬಗೆ.
- ಉಪಮೆ ರೂಪಕ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಮೊದಲಾದ – ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯಪರಿಕರಗಳ ಬಳಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಶ್ರೀರಮಣಮಹರ್ಷಿ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ, ಫ್ರೆಡರಿಕ್ ನೀಷೆ ಹಾಗು ಶ್ರೀಅರವಿಂದರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ಅನುಭಾವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ}.

ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ: ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಹಜವಾದ ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುವ ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ತನ್ನ ಬೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು ಪ್ರವೇಶಿಸದಂತೆ ತುಂಬಾ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕೇಳುಗನಿಗೆ ತನ್ನ ಬೋಧನೆಗಳಲ್ಲೇನಾದರೂ ಅಂತಹ ಪಾರಂಪರಿಕ ಅನುಭಾವದ ಚಿಂತನೆಗಳೊಡನೆ ಸಾಮ್ಯವಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದು ಅದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಮರುಗಳಿಗೆಯೇ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಜೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಪರಂಪರೆಗಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾದ ತನ್ನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ತೌಲನಿಕ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಅಳವಡಿಸದಂತೆ ವಿಜ್ಞಾಪಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಶ್ರೀಲಂಕಾದ ಬೌದ್ಧ ತತ್ವಚಿಂತಕ ಪ್ರೊ.ಸ್ಯಾಮ್‌ಧೋಂಗ್ ರಿಂಪೋಚೆ ಅವರೊಡನೆ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ನಡೆಸಿದ ಹಲವು ಸಂವಾದಗಳಿಂದು ಲಭ್ಯವಿವೆ. ಅಂತಹ ಸಂವಾದಗಳಲ್ಲಿ ರಿಂಪೋಚೆ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ದರ್ಶನಗಳೊಡನೆ ಸಾಮ್ಯ ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ತಡೆದು ಹಾಗೆ ಹೋಲಿಸ ಬಾರದೆಂದು ವಿಜ್ಞಾಪಿಸುವುದನ್ನು ಅಂತಹ ಸಂವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.[1]

ಇದು ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಬೋಧನೆಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಂತೆ ಕಾಣುವುದಾದರೂ ಅದು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅವರ ಆದಿಮ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಪಾಡಬೇಕೆಂಬ ಬಹು ತೀವ್ರವಾದ ಇಚ್ಛೆಯಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ:

> *"ನಾನು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ, ನಾನು ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ಮನೆ ಯಾತ್ರಾಸ್ಥಳವಾಗಕೂಡದು. ನನ್ನ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ನಾಳೆ ಯಾವುದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಪಂಥಗಳು ಬೆಳೆಯಕೂಡದು. 'ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಟೀಚಿಂಗ್ಸ್'ಗೆ ಯಾರೂ ವಾರಿಸುದಾರರಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಕೆ. ತತ್ವಸಾರಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕೆ.ಫೌಂಡೇಶನ್ನಿಗಾಗಲಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಸಂಸ್ಥೆಗೂ ಟೀಚಿಂಗ್ಸ್‌ನ ಒಡೆತನವಿಲ್ಲ. ಯಾರೂ ಅದನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವ ನೇತೃತ್ವ ವಹಿಸಬಾರದು. ಯಾರೆ ಆಗಲಿ, ಎಲ್ಲೇ ಇರಲಿ, ಕೆ. ತತ್ವಸಾರಕ್ಕೆ ಒಡೆಯ ಅಥವ ಅಧಿಕಾರಿ ಎಂದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ನೇಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತಾನು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತೇನೆ ಅಥವ ನಾನು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕು ಇಲ್ಲ".[2]*

ಎಂದು ತುಂಬಾ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಹೇಳುವ ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಯಾವುದಾದರೂ ವ್ಯಾಪಾರದ ಮನಸ್ಸು ಒಂದು ಲಾಭದಾಯಕ ಸರಕನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಕೃಪಣತೆಯಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಹಾಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಪಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ಬೋಧನೆಗಳ ಅಂತಃಸತ್ವವೇ ಅರ್ಥಶೂನ್ಯವಾಗಿಬಿಡಬಹುದೆಂಬ ಆತಂಕವಿದೆ. ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅಂತಹ ಯಾವ ಆತಂಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಮ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹಿಂಜರಿಯದೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳನ್ನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಬಳಸುವುದೂ ಆ ಧೈರ್ಯದಿಂದಲೇ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅನುಭಾವಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿಯೇನೂ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸದೆ ಅದರ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಒಂದು ಮಾರ್ಗದವರು – ಮಹಾವೀರ, ಶಂಕರ, ರಮಣಾದಿಗಳು. ಇವರುಗಳು ಪರಂಪರೆಗೆ ಎಂದಿಗೂ ತಲೆನೋವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯವರು – ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಅಷ್ಟಾವಕ್ರ ಮೊದಲಾದವರು. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅತಿರೇಕದ ಬಗೆಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಎಷ್ಟೋ ಹಂತಗಳಿರಬಹುದು. ಆಚರಣಾ ಕಾಂಡವನ್ನೊಪ್ಪದ ಅರಬಿಂದೋ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವಿದೆ.[3] ಅರವಿಂದರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾದ, ತನ್ನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೆಗೆದೆಸೆದಿದ್ದ ಪರಮಹಂಸ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಗುಣವೂ ಇತ್ತು. ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾರತಿಯೂ ಇತ್ತು.[4] ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಈ ತರಹದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಹಿಂದೆ ನಿಶ್ಚಿತ

ಪರಿಸರ ಹಾಗು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಯ್ಕೆಯ ಕಾರಣವಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಲೀಡ್‌ಬೀಟರ್ ಹಾಗೂ ಅನಿಬೆಸೆಂಟರ ಮುತುವರ್ಜಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ, ಪಶ್ಚಿಮದ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ, ಮೂಲತಃ ಭಾರತೀಯರಾಗಿದ್ದ, ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗೆ ಭಾರತದ ಮಣ್ಣಿನ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಪರಿಚಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಂವೇದನೆ ಇಲ್ಲಿನದಾದರೂ, ಅವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೇರುಗಳು ಅಲ್ಲಿಯವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪರಂಪರೆಯ ಕೊಳಕು, ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಗದ್ದಲಗಳ ನಡುವೆ ತನ್ನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಎಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆಯೋ ಎಂಬ ಭಯ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯನ್ನಾವರಿಸಿತ್ತು. ಭಾರತದ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣು ಹಾಗು ಚಿನ್ನದ ಅದಿರುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬಾಧೆಯಾಗದಂತೆ ಜೀವಿಸಬಲ್ಲವು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಅವರಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮ 'ನೆಲದ ಮರೆಯ ನಿಧಾನದಂತೆ' ಎಂದಿರುವುದು ಬಹುಶಃ ಈ ನೆಲದ ಈ ಬಗೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಇರಬೇಕು. ತನ್ನ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆಲ್ಲ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದಾಗಲಷ್ಟೇ ಉಳಿಯಬಲ್ಲದೆಂಬುದು ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಹಾಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ನಿಲುವುಗಳು ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 'ಶಿಲೆಯೊಳಗಣ ಪಾವಕನಂತೆ, ಉದಕದೊಳಗಣ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ.....ಶಬ್ದದೊಳಗಣ ನಿಶ್ಯಬ್ದದಂತೆ' ಸ್ಥಿತವಾಗಿತ್ತು.

ತನ್ನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪರಂಪರೆಗಿಂತ ತುಂಬಾ ಅನನ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಮ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂದಣಿಯ ನಡುವೆಯೇ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಕಾರಣವೇನಿರಬಹುದು? ಪರಂಪರೆ ತನ್ನ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸತ್ವವನ್ನು ಕಲುಷಿತಗೊಳಿಸಲು ಅಸಮರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ಹುಂಬ ಧೈರ್ಯವೇ? ಅಥವ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಹಸದ ಸೆಣಸಾಟವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕೆಂಬ ಹುಚ್ಚು ತವಕವೆ? ಪರಂಪರೆಯೊಡನೆ ಸಾಹಸದ ಸೆಣಸಾಟವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.[೫] ಅಲ್ಲಮನ ಉದ್ದೇಶ ಅವೆರಡೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದ ನಿಲುವು. ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದ ಪರಂಪರೆಯ ಭದ್ರದೊಳಗೆ ತನ್ನ ಆಳದ ರಹಸ್ಯಗಳು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿರಬಲ್ಲವು ಎಂದು ಅಲ್ಲಮ ತಿಳಿದಿದ್ದ. ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವಿಗಳೂ ಹಾಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದರು ಕೂಡ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು – ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಹೇಳುವಂತೆ – ಸೆಣಸಾಟದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ರಕ್ಷಣೆಯ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ. ಇದು ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಾಗಿದೆ. ಇವರು ಯಮ ನಿಯಮಾದಿ ಅಷ್ಟಾಂಗಯೋಗದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ, ಕರಸ್ಥಲದ ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನೂ, ಜೊತೆಗೆ ಗಿರಣಿಯ ಯಂತ್ರದ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನೂ, ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ, ತಮ್ಮ ಅನುಭಾವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ ದಿನವೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಈ ಬಗೆಯ ಜಾಣತನ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗೆ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ತಮ್ಮ ಜೀವಮಾನದುದ್ದಕ್ಕೂ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಇತರ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸತತವಾಗಿ ಹೆಣಗುತ್ತಿದ್ದುದು.

ಪೂರ್ವದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವವೆಂದಿಗೂ ಯಾವುದೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲೇ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಇದು ಶುದ್ಧ ವೈದಿಕ ಔಪನಿಷದಿಕ ಅನುಭಾವಧಾರೆಗೂ, ಜನಸಮೂಹದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಅನುಭಾವಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತಾಗಿದೆ.

ಇದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಅನುಭಾವದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಲ್ಲ ಅನುಭಾವದ ಆಯ್ಕೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅನುಭಾವದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಅವರು 'ಸಂಕಲನಾನುಸಂಧಾನ' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.[೬] ಮುಖ್ಯಪರಂಪರೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸತತವಾಗಿ ಬಂಡಾಯದ ಧಾರೆಗಳು ಹರಿಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯಪರಂಪರೆಯ – ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಂತರಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ – ಜೀರ್ಣಾಗ್ನಿ ಅಂತಹ ಬಂಡಾಯದ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಬಂಡಾಯವನ್ನೇ ತನ್ನ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾದ ಅಂಗವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು, ತನ್ನ ಒಂದು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಅವರು ತುಂಬಾ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ[೬]. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರುಗಳನ್ನೆ ಹೊಂದಿರದ ಅನುಭಾವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅವರು ಗಮನಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯಧಾರೆಯ ಪರಂಪರೆಯೆಂದಿಗೂ (ಅಥವ ಯಾವುದೇ ಪರಂಪರೆಯಿರಲಿ) ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ನೆರವಿನಿಂದ ಸದೃಢವಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಅನುಭಾವದ ನೆರವಿನಿಂದ ಒಂದಿಷ್ಟಾದರೂ ಅದು ಸತ್ವಶಾಲಿಯಾದ ಉದಾಹರಣೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳು ನಂತರದ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರೆದವೇ ವಿನಃ ಅಂದಿನ ಅನುಭಾವ ಅಲ್ಲಿಯೇ ತಿರೋಧಾನವಾದುದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಇದು ಅನುಭಾವವು ತನ್ನನ್ನೇ ಹುದುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ಪರಂಪರೆಯ ಜೀರ್ಣಾಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ದಗ್ಧವಾಗುವ ಅನುಭಾವದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಲ್ಲ.[೭]

* * * *

ಗಗನದ ಮೇಲೊಂದು ಸರೋವರ
ಆ ಜಲದಲ್ಲಿ ಮೊಗವ ತೊಳೆದು ಹೂವ ಕೊಯ್ವರೆಲ್ಲರೂ
ದೇವರಿಗೆ ಮುಖಮಜ್ಜನವೆಂಬುದನೆರೆದು
ಪೂಜಿಸಿ ಹೊಡವಂಟಡೆ ಒಮ್ಮೆ ನಾಯಕನರಕ ತಪ್ಪದಲ್ಲಾ!
ದೇವಲೋಕದ ಪ್ರಮಥರ ಲಜ್ಜೆಯನೇನ ಹೇಳುವೆ ಗುಹೇಶ್ವರ (೪೨೨)

ಗಗನದ ಮೇಘಂಗಳೆಲ್ಲಾ ಸುರಿದವು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ
ಭೂಮಿ ದಣಿಯುಂಡು, ಸಸಿಗಳೆಲ್ಲಾ ಬೆಳೆದವು
ಬಹುವಿಕಾರದಿಂದ ಬೆಳೆದ ಸಸಿಯು ವಿಕಾರದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವ
ಕಾಮವಿಕಾರಿಗಳು ಲಿಂಗವನೆತ್ತ ಬಲ್ಲರು ಗುಹೇಶ್ವರ? (೪೮೬)

ಶಬ್ದದ ಮಾರ್ಗಗಳೇ ವಿಚಿತ್ರವಾದುದು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದವರಿಗೆ ನಿರಾಶೆ ಪಡಿಸುವ ಈ ಮಾರ್ಗವು, ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುವವರಿಗೆ, ಅದರ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಶಬ್ದ ಅರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅಸಂಬಂಧಗೊಳಿಸುವವರಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಒಲಿಯುತ್ತದೆ, ಬಲ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಜೀವಮಾನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದ ಜೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಶಬ್ದವನ್ನು, ಆಲೋಚನಾ ಕ್ಷಮತೆಯನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದ ಚಿಂತಕ. ಶಬ್ದದ ಮಿತಿಗಳು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಮಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಂದಿಗೂ, ಮಾತನ್ನು ಸೂತಕವೆನ್ನುತ್ತಿದ್ದ ಅಲ್ಲಮನಿಗಿದ್ದಂತೆ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗೆ ಅಸಮಾಧಾನವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮಾತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವುದು, ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಸತತವಾಗಿ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುವುದು. ಶಬ್ದ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅನುಭವಿಸಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ.

> *“ರಾತ್ರಿಯ ಗಾಢ ಮೌನಗರ್ಭದಿಂದ ಮುಂಜಾನೆ ಹರಿಯುವುದು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಜರುಗುವ ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಸಂಗತಿ. ನಿನ್ನೆ ರಾತ್ರಿ ಬಿರುಸಿನ ಗಾಳಿ ಮಳೆಯಿಂದ ತೊಯ್ದು ಸುಸ್ನಾತ ಗಿಡ ಮರಗಳು ಇಂದು ಬೆಳಗ್ಗೆ ಶಾಂತವಾಗಿ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿವೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಪ್ರಶಾಂತತೆ ತುಂಬಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶಾಂತತೆ ಕಲಕಬಹುದೆಂಬ ಭೀತಿಯಿಂದ ಉಸಿರಾಟವೂ ನಿಧಾನ ಲಯಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಕೋಮಲ ಎಲೆಗಳು ಕೂಡ ನಿಶ್ಚಲ ಮೌನ ತಾಳಿವೆ. ಬೆಳಗಿನ ಜಾವದ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಲು ಭೂಮಿಯೇ ಉಸಿರು ಬಿಗಿಡಿದು ನಿಂತಿದೆ. ಸೂರ್ಯ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೇರಿ ಬಂದಂತೆ ಹಕ್ಕಿಗಳ ಚಿಲಿಪಿಲಿ ಗಾನ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ, ಜಗತ್ತನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿದ ನೀರವತೆ ಇನ್ನೂ ಕರಗಲಿಲ್ಲ. ಪಟ್ಟಣದ ಸದ್ದು ಗದ್ದಲಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಈ ಸುಂದರ ಬೆಳಗಿನ ಮೌನ ನಮ್ಮನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ತಟ್ಟುವ ಗುಣ ಕಳಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆ ”.*[೮]

ಇದು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ರಮ್ಯವಾದ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲ, ತನ್ನ ಟೀಚಿಂಗ್ಸ್‌ನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವ ಮುನ್ನ, ಇಲ್ಲಿನ ಜಂಜಾಟಗಳತ್ತ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಭಾವಗಳನ್ನು ತೊಡಗಿಸುವ ಮುನ್ನ, ಕಾಮ ಕ್ರೋಧ ಲೋಭ ಮದ ಮಾತ್ಸರ್ಯ ಹಿಂಸೆ ಕಲಿಕೆ ಭಯ ಸೌಂದರ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಅಣುಬಾಂಬು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ಕೇಳುಗರೊಡನೆ ಸಂವಾದಕ್ಕಿಳಿಯುವ ಮುನ್ನ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲೂ ಬರುವ ಒಂದು ರಮ್ಯ ವಿವರಣೆ. ಹೀಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, ಈ ತರದ ಆನಂದವರಸದಲ್ಲಿ ಮಿಂದು ಬಳಿಕವೇ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೊಡಗುವುದು. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಟೀಚಿಂಗ್ಸ್‌ನ ಎಲ್ಲ ಪುಸ್ತಕಗಳೂ ಹೀಗೇ ಆರಂಭವಾಗುವುದು. ಇದು ಅಲ್ಲಮನ ಹಾಗೂ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಭೆ ಹಾಗೂ ಆಲೋಚನೆಗಳ ನಡುವಣ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಅಲ್ಲಮ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯಂತೆ ಮೊದಲು ರಮ್ಯವಾದ ನಿಸರ್ಗದ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ ಬಳಿಕ ಮನುಷ್ಯಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಮಾಡಲು ಸಿದ್ಧನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗದ ಸ್ವಭಾವದ ಹಾಗೂ ವಿಕಾರಗಳ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ನಿಸರ್ಗದ ಗಗನಾದಿ ಪಂಚಭೂತದ

ನಿರ್ವಿಕಾರದ ನೆರವನ್ನು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಪಡೆಯಬಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವೆರಡನ್ನೂ ಬೆರೆಸಿ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬಲ್ಲ.

> ಆಕಾಶದ ಬೀಜ ಅಗ್ನಿಯಲೊದಗಿ, ಶಾಖೆಯಿಲ್ಲದೆ ವೊಳೆತು ಪಲ್ಲವಿಸಿತ್ತು
> ಅರಿದಹೆನೆಂಬವನನಾರಡಿಗೊಂಡಿತ್ತು!
> ಈ ನಿರ್ಣಯವನರಿಯದ ಮಾನವ
> ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದು ಬಯಲ ವಿಕಾರ (೫೯೦)

> ಆಕಾಶವ ಕಪ್ಪೆ ನುಂಗಿದರೆ
> ಆಗಳೆ ಹತ್ತಿತ್ತು ರಾಹು ನೋಡಿರೇ ಅಪೂರ್ವವತಿಶಯ!
> ಅಂಧಕ ಹಾವ ಹಿಡಿದ
> ಇದು ಕಾರಣ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅರುಹದೆ ನಾನರಿದೆನು ಗುಹೇಶ್ವರ (೨೭೭)

ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಟೀಚಿಂಗ್ಸ್‌ನ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳೆಂದರೆ ನಿಸರ್ಗದ ಚೆಲುವಿನ ವರ್ಣನೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ, ಸಮಾಜದ ಜಂಜಾಟಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಎರಡನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕೀಕರಿಸಿಯೇ ವಿವೇಚಿಸುವುದು. ಹಾಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸದ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆ ಎರಡನ್ನೂ ಏಕತ್ರಗೊಳಿಸಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಎರಡು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಅಲ್ಲಮ ಆಕಾಶ ಬೆಂಕಿ ಮೊದಲಾದ ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು, ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ರೂಪಕಗಳು ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಬೆಳಗಿಸುತ್ತದೆ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಂತೂ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ನುಂಗಿ ಬಯಲನ್ನುಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಲ್ಲಮನ ಬರಿಯ ಶಬ್ದಗಳ ಆಟವಲ್ಲ, ಯಥಾರ್ಥವನ್ನು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಜಿಸಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಉಕ್ತಿವಿಶೇಷ:

> ಬಯಲು ಬಯಲನೆ ಬಿತ್ತಿ, ಬಯಲು ಬಯಲನೆ ಬೆಳೆದು
> ಬಯಲು ಬಯಲಾಗಿ ಬಯಲಾಯಿತ್ತಯ್ಯ
> ಬಯಲ ಜೀವನ, ಬಯಲ ಭಾವನೆ;
> ಬಯಲು ಬಯಲಾಗಿ ಬಯಲಾಯಿತ್ತಯ್ಯ
> ನಿಮ್ಮ ಪೂಜಿಸಿದವರು ಮುನ್ನವೆ ಬಯಲಾದರು
> ನಾ ನಿಮ್ಮ ನಂಬಿ ಬಯಲಾದೆ ಗುಹೇಶ್ವರ (೬೩೯)

ಒಮ್ಮೆ ತನ್ನ ಮಲಗುವ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಿಟಕಿಯಾಚೆಗಿನ ನಿಸರ್ಗದ ರಮ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು ತನ್ಮಯತೆಯಿಂದ ಲೀನವಾಗಿತ್ತು. ಅನತಿದೂರದಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ಮರದ ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಪಕ್ಷಿಗಳು ಕಲರವನಾದಗೈಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದ ನಂತರ ಆ ಹಕ್ಕಿಗಳು ಹಾರಿಹೋದೊಡನೆಯೆ ಕಲರವನಾದವೂ ನಿಶ್ಶಬ್ದವಾಯಿತು. ಆಗ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಉಸಿರೆಳೆದು ಹಿಂದಿರುಗಿ ಅಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದ ಶಿಷ್ಯರತ್ತ ನೋಡುತ್ತ 'ಇಂದಿನ ಬೋಧನೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.[೮] ಕೆಲವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಭಾವುಕತೆ ತನ್ಮಯತೆಗಳೆಂಬ ಸೂತಕದಿಂದ ಮಲಿನಗೊಳಿಸಲಿಚ್ಛಿಸದ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ

ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೌನಧರಿಸಿಬಿಡುವುದುಂಟು. ಜಗತ್ತಿನ ಜಂಜಾಟವನ್ನೆಲ್ಲ, ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ, ಶಬ್ದಮಾರ್ಗವೊಂದರ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ಬಗೆಯಲೆತ್ನಿಸುವ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಶಬ್ದಮುಗ್ಧವಾಗಿ ಮೌನವಾಗಿ ನಿಂತುಬಿಡುವ ನೆಲೆಗಳಿಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನಾದರೂ ಆ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಉದ್ಯುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳು, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಬೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತೆ, ಕಾಮ ಕ್ರೋಧ ಹಿಂಸೆ ಭಯ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳಿಗಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ದುಡಿಯದೆ, ಬಹು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಆಕೃತಿಗಳಾಗಿ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತವೆ.

ಶ್ರೀರಮಣ ಮಹರ್ಷಿ: 'ನಾನು ಯಾರು?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೇ ರಮಣ ಮಹರ್ಷಿಯ ಉಪದೇಶದ ಸಮಸ್ತ ಸಾರವಾಗಿದೆ. ಜೀವಿತಾವಧಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕಸೂತ್ರತೆ ಕಾಣಿಸಿದರೂ, ಆ ಏಕಸೂತ್ರತೆಯಲ್ಲೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಪಂಡಿತರೊಡನೆ ಪಾಮರರೊಡನೆ ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾತುಕತೆಗೆ ತೊಡಗುವಾಗ ಜೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರವರ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಬುದ್ಧಿಮತ್ತೆ ಆಲೋಚನೆ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಲು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಸನ್ನದ್ಧರಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಚಿಂತಕ. ಹಾಗೆ ವಿವಿಧ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಸನ್ನದ್ಧವಾಗುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಏಕಮೇವ ಉದ್ದೇಶ ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಡನೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಬೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಲಿತ ಗಂಭೀರ ಸರಳ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ರಮಣರಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ಪಂಡಿತನಿಗೂ ಪಾಮರನಿಗೂ ರಮಣ ನೀಡುವ ಉಪದೇಶ ಒಂದೇ 'ನಾನು ಯಾರು' ಎಂಬುದನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸು.

ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತೇ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದುದಂತೆ. ಹಿರೋಷಿಮಾ ನಾಗಸಾಕಿ ನಗರಗಳ ಮೇಲೆ ಅಣುಬಾಂಬ್ ದಾಳಿಯಾದ ಮೇಲಂತೂ ತಿಂಗಳಾನುಗಟ್ಟಲೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರವಚನಗಳನ್ನೂ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಮೌನವ್ರತ ಧರಿಸಿ, ಆ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಓಹಿಯೋ ಪ್ರಾಂತದ ದಟ್ಟವಾದ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಂಟಿಯಾಗಿ ಅಲೆದಾಡುತ್ತಾ ಕಾಲಕಳೆದಿದ್ದುದನ್ನು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಥಿಯಸಾಫಿಕಲ್ ಸೊಸೈಟಿಯಿಂದ ಹೊರಬಂದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಪ್ರವಚನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಿರಂಕುಶಮತಿತ್ವ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳಿಂದಲೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತುಂಬಿದ್ದವು. ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಪರಿಸರ ಹಾಗೂ ಜಗತ್ತಿನ ವರ್ತಮಾನಗಳು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಬೋಧನೆಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ರಮಣಮಹರ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗಾಗಲಿಲ್ಲ ರಮಣರ ಸಮಸ್ತ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸೂತ್ರರೂಪವಾದ 'ನಾನು ಯಾರು' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂತಹ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ರಮಣನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದಿಗೂ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿಯೇ ಅಪರಿಣಾಮಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಿತು.

ವಿಕಾಸವಾದವು, 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆತ್ಮಪ್ರಜ್ಞೆ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅನಂತರ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು ಎನ್ನುತ್ತದೆ.[೯] ಆದರೆ ರಮಣಮಹರ್ಷಿ ಹೇಳುವುದಾದರೂ ನಾನು ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದುದು ಎಂದು:

> *"ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ 'ನಾನು ಇಂತಹವನು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ 'ನಾನು' ಎನ್ನುವುದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕು. ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವ ಅನುಭವ ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ದೇಹವು ಮಾತ್ರ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದೇಹ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ನಾನಿಲ್ಲ ಎಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದೇಹಾದಿಗಳೂ ಜಗತ್ತೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಯಾವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೋ ಆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದಿಗೂ ಚ್ಯುತಿಯಿಲ್ಲ. ದೇಹ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ನಾವಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿದ್ರೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹವೇ ನಾನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ದೇಹವಿದೆ, ಪರಿಮಿತಿಗಳಿವೆ – ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವವರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ದುಃಖವೂ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದೆಲ್ಲ ಇಷ್ಟೇ – 'ದೇಹ ನಾನು' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು. ನಾವು ಆತ್ಮರಾಗಿಯೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ".*[೧೦]

ನಾನೆಂಬ ಭಾವದ ಕುರಿತು ಅಲ್ಲಮನೂ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವೆಡೆ ನುಡಿದಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ರಮಣನ ಕಲ್ಪನೆಯ 'ಅಹಂ' ಭಾವವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಉಪಾಧಿಗಳಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮವೊಂದರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರಮಣನ ವಿಚಾರಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತದಾದರೂ, ಅಲ್ಲಮ ಅಂತಹ 'ತಾನು' ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಳವಳ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ:

> ತಾ ನಡೆವಡೆ ನಡೆಗೆಟ್ಟ ನಡೆಯು ನಡೆಯಬೇಕು
> ತಾ ನುಡಿವಡೆ ನುಡಿಗೆಟ್ಟ ನುಡಿಯು ನುಡಿಯಬೇಕು
> ರೂಹಿಲ್ಲದ ಸಂಗವ ಮಾಡಬೇಕು ಭವವಿಲ್ಲದ ಭಕ್ತಿಯು ಮಾಡಬೇಕು
> ತಾನಾವನೆಂದರಿಯದಂತಿರಬೇಕು ಗುಹೇಶ್ವರ (೪೪೬)

ಶುದ್ಧವಾದ 'ಅಹಂ' ಅನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಅಲ್ಲಮ 'ಇದಿರೆಂಬುದಿಲ್ಲದ ತಾನು' ಎಂಬುದು ತನ್ನ ಭಾವನೆಗೆ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. 'ನಾನು ಯಾರು?' ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಸಂಬಂಧೀ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಭಾವನಾವಾದಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ರಮಣಮಹರ್ಷಿ ಹಾಗೆ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಯಾವ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ನೀಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ರಮಣ ಮಹರ್ಷಿಯನ್ನು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದ ಸಮೀಪವಿರಿಸಿ ನೋಡುವವರು ಅವರ ಬೋಧನೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಮಣನನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಸಂತನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರ ಎಲ್ಲ ಮೂರ್ಖತನವನ್ನೂ ಕಂಡೂ ರಮಣ – ಜೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯಂತೆ, ಅಲ್ಲಮ, ಅಷ್ಟಾವಕ್ರರಂತೆ – ವಿಚಲಿತರಾಗದೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವೆನ್ನಲಾಗುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸದೆ

ಸುಮ್ಮನಿದ್ದುಬಿಡುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಅತ್ಯಂತ ಹೊಸತನ್ನು, ಅತ್ಯಂತ ಸೃಜನಶೀಲವಾದುದನ್ನು ಕಾಣಲು ಹಂಬಲಿಸುವ ಮನಸ್ಸೆಂದಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಾಸನೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಸೋಂಕಿದೊಡನೆಯೆ ಸಿಡಿಮಿಡಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ, ಅಲ್ಲಮನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಬಗೆಯ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕತೆ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ರಮಣರಲ್ಲಿ ಆ ಕನಲಿಕೆ ಕಾಣಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಓದಿದ ಮೇಲೆ ರಮಣನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಹಾಗು ಮಿತಿ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಿಗೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲೇ ಸರ್ವಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಲ್ಲುವ ಗುಣವಿರುವಂತೆ ರಮಣನ ವಚನಗಳಿಗಿಲ್ಲ; ಅಥವ ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ, ಯಾರನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಉದ್ದೇಶಿಸದೆ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳಬಲ್ಲ, ಕೌಶಲ್ಯ ರಮಣಮಹರ್ಷಿಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸಾಧಿಸಲಿಲ್ಲ. ಭವ್ಯವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದರ್ಶನಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಸ್ಫೂರ್ತವಾಗುವಂತೆ ರಮಣನ ಪ್ರತಿಭೆ ಸ್ಫೂರ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಥವ ಹಕ್ಕಿಯ ಇಂಚರಕ್ಕೋ, ಬೆಳಗಿನ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸೊಬಗಿಗೋ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು ಒಲಿಯುವಂತೆ ರಮಣನ ಮನಸ್ಸು – ಐವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಅರುಣಾಚಲದಂತಹ ಅತ್ಯಂತ ಸೊಬಗಿನ ಕಾಡಿನ ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿದ್ದೂ ರಮಣನ ಮನಸ್ಸು – ಒಮ್ಮೆಯೂ ಮನಸೋಲುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನೆದುರು ಕುಳಿತಿರುತ್ತಿದ್ದ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ಮಾತ್ರವೆ ರಮಣರ ಪ್ರತಿಭೆ ಜಾಗ್ರತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಅಲ್ಲಮನೂ ಸಿದ್ಧರಾಮ ಬಸವ ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ನುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ತತ್‌ಕ್ಷಣದಲ್ಲೇ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಗುಣವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಂತೆ ರಮಣನ ವಚನಗಳು ಪಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ರಮಣನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಆಯಸ್ಸು ಹಾಗು ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಆಗಲೇ ಮಿತಿ ಎಂದು ಕರೆದದ್ದೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಈ ಮಿತಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತಾದ್ದು. ಮನುಷ್ಯನೊಳಗಿನ ಎಲ್ಲ ಕೇಡುಗಳು ಹೊರಜಗತ್ತಿನ ಹಿಂಸೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಲಿ ಅಥವ ಅಂತಹ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮನಂತೆ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ನಾಟಕೀಕರಿಸುವ ತವಕವಾಗಲಿ ರಮಣನಿಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ರಮಣರ ಬದುಕಿನ ಶೈಲಿ ಹಾಗೂ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗಿದ್ದ ಮೂಲಮುಗ್ಧತೆ ರಮಣರನ್ನು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಒಬ್ಬ ಅನನ್ಯ ಅನುಭಾವಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ರಮಣನ ಬೌದ್ಧಿಕ ತಾತ್ವಿಕ ವ್ಯವಸಾಯಗಳಿಲ್ಲದ ಉಪದೇಶದ ಸರಳವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂರ್ಖತನವನ್ನು ಕಂಡೂ ಸಿಟ್ಟಿಗೇಳದ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆಗೆ ಈ ಮೂಲಮುಗ್ಧತೆಯೇ ಕಾರಣ. ತನ್ನ ಬೋಧನೆಗಳು ಕ್ರಮೇಣ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗದಂತೆ ಜೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ನಿಗಾ ವಹಿಸಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಮಣ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸದಿದ್ದುದೂ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಕಾಲಾತೀತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದ ರಮಣನ ಅರವತ್ತನೆಯ ವರ್ಷದ ಸಮಾರಂಭವನ್ನು ಭಕ್ತಾದಿಗಳು ಅನ್ನ ಸಂತರ್ಪಣೆ, ಹೋಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ವೈಭವೋಪೇತವಾಗಿ ಆಚರಿಸಲು ತಯಾರಿ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅವರ ಈ ಬಗೆಯ ಉತ್ಸಾಹ ಬಹುಶಃ ರಮಣನಿಗೆ ತಮಾಷೆಯೆನಿಸಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು

ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅವರ ತಯಾರಿಯಲ್ಲಿ ತಾನೂ ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಅಡುಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತರಕಾರಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತ ಕೂತಿದ್ದ ರಮಣ ಮಹರ್ಷಿಗೆ ತನ್ನ ಅನುಭಾವದ ಸುತ್ತ ಒಂದು ಸ್ಥಾವರರೂಪೀ ಸಂಸ್ಥೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಬಸವಣ್ಣನಿಗಾದಂತೆ ಅಥವ ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗಾದಂತೆ ಅಸಹನೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ; ಅದರ ನೈತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ತನ್ನದೆಂದೆನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸ್ವತಂತ್ರಭಾವ ಅಲ್ಲಮನ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಸಮೀಪವಾದುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗೂ ರಮಣನಿಗೂ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ತನ್ನ ತತ್ವದ ಸುತ್ತ ಬೆಳೆದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪವೊಂದರ ನೈತಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ರಮಣನಂತೆ ಅಲ್ಲಮನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವನಾದರೂ ರಮಣರಂತೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿರಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮ ಅಂತಹ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪದೊಡನೆ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರೀ ಸಂಭಾಷಣೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಹಿಂದಿನ ಆಶಯ ಸುಧಾರಣೆಯೋ ಶುದ್ಧೀಕರಣವೋ ಅಥವ ವ್ಯಂಗ್ಯವೋ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ; ಸಂಭಾಷಣೆಯ ಕುತೂಹಲವನ್ನಷ್ಟೇ ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ರಮಣನಿಗೆ ಅಂತಹ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರುಚಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ನೀನಾನೆಂಬ ಭಾವವಾರಿಂದಾಯಿತ್ತು ಹೇಳಾ?
ನೀನೆಂಬುದೇ ಅಜ್ಞಾನ, ನಾನೆಂಬುದೇ ಮಾಯಾಧೀನ
ನೀನೆನ್ನದೆ ನಾನೆನ್ನದೆ ಇಪ್ಪ ಸುಖವ ಭಿನ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಅರಿಯಬಲ್ಲಡೆ
ಆ ಸುಖವು ನಿಮಗರ್ಪಿತ ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ (೫೬೨)

ರಮಣ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮರ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಯ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ 'ನೀನು' ಹಾಗೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ವಿವೇಚನೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ. ರಮಣನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವೇ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪುರುಷಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು. ಹಾಗೂ ಆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಮುನ್ನ ನಾನು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯದ ನಿಶ್ಚಿತ ಅರಿವು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈ ನಾನು ಎಂಬುದು ಬೇರೆಬೇರೆ ಗಳಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವ ಅದೊಂದು ಸ್ಥಾಯಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಯವೇ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ರಮಣರ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ರಮಣನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ(ಇದು ವೇದಾಂತ ದೃಷ್ಟಿ ಕೂಡ)ಅದೊಂದು ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ. ಕಾಮ ಕ್ರೋಧ ದ್ವೇಷ ಅಸೂಯೆ ಮೊದಲಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳೆದ್ದಾಗ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ವಿಕಲ್ಪವೇ ನಾನು ಎಂಬಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ವರ್ತಿಸುವನಾದರೂ ಆ ವರ್ತನೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ರಮಣನ ನಿಲುವು. ಇದನ್ನು ಪತಂಜಲಿ 'ಅಸ್ಮಿತಾ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ: 'ದೃಕ್‌ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ದರ್ಶನಶಕ್ತಿ ಇವೆರಡೂ ಏಕಸ್ವರೂಪದಂತೆ ಕಂಡು ಬಂದಾಗ ಅಸ್ಮಿತಾ ಎನಿಸುವುದು':

> *''ಪುರುಷನೇ ದೃಕ್ ಶಕ್ತಿ, ಬುದ್ಧಿಯೇ ದರ್ಶನ ಶಕ್ತಿ. ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದಾಗ ಕ್ಲೇಶ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಾತ್ಮಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಬುದ್ಧಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತ ಇವೆರಡರಲ್ಲು ಸ್ವಲ್ಪ ಅಂತರವಿದೆ. ಅವಿದ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪದ ನಾನು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿದ್ದರೂ,*

ಅವರಲ್ಲಿ ಭೇದಾಭೇದಜ್ಞಾನವೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಸ್ಮಿತೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆ'.[೧೧]

ಈ ಅಸ್ಮಿತೆಯೇ ಅಂದರೆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯಭಾವವೇ ಮುಂದೆ ಸ್ಮರಣೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಅದನ್ನು ಪತಂಜಲಿ 'ಸುಖಾನುಶಾಯೀ ರಾಗಃ'(ಯೋ.ಸೂ.೨-೭), 'ದುಃಖಾನುಶಾಯೀ ದ್ವೇಷಃ'(ಯೋ.ಸೂ.೨-೮) ಎಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದರೆ ಸುಖವನ್ನನುಭವಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆ ಸುಖವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಅನಂತರ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಾಧನದಲ್ಲಿ ಆಸೆ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಆ ದುಃಖಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ಮರಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿಯಂತೆಯೂ ನೋಡಬಲ್ಲವನಾದ್ದರಿಂದ, ಆ ತಾದಾತ್ಮ್ಯದಿಂದ ಬಳಿಕ ಹೊರಬರುವುದರಿಂದ ನಾನು ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲ ವಿಕಲ್ಪಗಳಾಚೆಗಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವ ಎಂಬುದು ರಮಣನ ವಿಚಾರ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಎನ್ನಲ್ಲಿ ನಾನು ನಿಜವಾಗಿ, ನಿಮ್ಮನರಿದೆನೆಂದಡೆ
ಅದು ನಿಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೆ ಬಪ್ಪುದೆ?
ಎನ್ನ ನಾನು ಮರೆದು ನಿಮ್ಮನರಿದಡೆ, ಅದು ನಿಮ್ಮ ರೂಪೆಂಬೆ
ಎನ್ನ ನಿನ್ನೊಳು ಮರೆದಡೆ – ಕನ್ನಡಿಯೊಳಗಣ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ
ಭಿನ್ನವಿಲ್ಲದಿದ್ದೆನು ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರ (೪೨೭)

ಈ ವಚನದಲ್ಲೊಂದು ವಿರೋಧಾಭಾಸವಿದೆ. 'ಎನ್ನ ನಾನು ಮರೆದು...' ಎಂದಾದಮೇಲೆ ಆ 'ನಿಮ್ಮ ರೂಪೆಂಬೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾರು? ಹಾಗೆ ಮರೆತವನಿಗೆ ನುಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಇದು ಅರಿವಿನ ಗೊಂದಲವಲ್ಲ, ಶಬ್ದದ ಮಿತಿ. ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಶಬ್ದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಅಸಹನೆಯಿರುವುದು ಇಂತಹ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಅಲ್ಲಮನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇದುವೆ ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಮ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ, 'ಮನಕ್ಕೆ ಮನೋಹರ ವಾದಡೆ ಮನಕ್ಕೆ ಭಂಗ ನೋಡಾ! ತನುವಿನಲ್ಲಿ ಸುಖವ ಧರಿಸಿಕೊಂಡಡೆ ಆ ತನುವಿಂಗೆ ಕೊರತೆ ನೋಡಾ! ಅರಿವನರಿದು ಸುಖವಾಯಿತ್ತೆಂದಡೆ ಆ ಅರಿವಿಂಗೆ ಭಂಗ ನೋಡಾ(೪೩೨) ' ಎಂದು 'ತಾನು' ಎಂಬ ವಿಕಲ್ಪದ ವಿವೇಚನೆಗೈಯ್ಯುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಈ ಭಂಗಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಶಬ್ದವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಈ 'ತಾನು' ಎಂಬುದರ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಮರಳುವುದಾದರೆ, ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬುದು, ರಮಣ ಹೇಳುವಂತೆ, ಸ್ಥಾಯಿಯಾದ ಪ್ರತ್ಯಯವಲ್ಲ, ಅದು ಮಾಯಾಧೀನ (ನಾನೆಂಬುದೇ ಮಾಯಾಧೀನ ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ) ಜೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗೂ ನಾನೆಂಬುದು ಮಾಯಾಧೀನವೇ. ಆದರೆ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ನಾನೆಂಬುದು ಮಾಯಾಧೀನ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅದನ್ನು ಒಂದು ತಂತ್ರದಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹೊಸತೊಂದನ್ನು ನೋಡಲು ಇದು ಪೂರಕವಾದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧತೆಯಾಗಿದೆ. ನಾನು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲವಾದಾಗ ಹೊಸತನದ

ಅನಾವರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಜೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಸತತವಾದ ಬೋಧನೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗೆ ನಾನೆಂಬುದರ ಇಲ್ಲವಾಗುವಿಕೆ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅಹಂಭಾವ ಗೌಣವಾದಾಗ ಹೊಸತರ ಅನಾವರಣವಾಗುತ್ತದೆ; ಆ ಅನಾವರಣ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ನೇತಿಕ್ರಮ ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗಿಂತಲೂ ತೀವ್ರವಾದುದು. ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಹೊಸತನದ ಅನಾವರಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ 'ಸುಖ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಆ ಹೊಸತನದ ಅನಾವರಣ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತತೆಯಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ, ಊಹೆ. 'ನೀನೆನ್ನದೆ ನಾನೆನ್ನದೆ ಇಪ್ಪ ಸುಖವ ಭಿನ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಅರಿಯಬಲ್ಲಡೆ ಆ ಸುಖವು ನಿಮಗರ್ಪಿತ(೫೬೨)' ಎನ್ನುವ ಅಲ್ಲಮ ಆ ಸಾಧ್ಯಮಾನ ಸುಖವನ್ನೂ ಗುಹೇಶ್ವರನಿಗರ್ಪಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ – ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗೆ ಅತಿಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದ – ಹೊಸತನದ ಅನಾವರಣವೂ ಒಂದು ಗೌಣವಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನೇತಿಕ್ರಮ ಅತ್ಯಂತ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ತರಗಳಿಗೆ ತಲುಪುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಫ್ರೆಡರಿಕ್ ನೀಷೆ: ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಥಿಯಾಲಜಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಫ್ರೆಡರಿಕ್ ನೀಷೆಯ ಬಹುಪಾಲು ವಿಚಾರಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಕ್ರೈಸ್ತ ಚಿಂತನೆಗಳು ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಬೂಟಾಟಿಕೆತನವನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆಂಬುದು ನೀಷೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆರೋಪ. "ನಂಬಿಕೆ ನಿಷ್ಠೆ ಕೊನೆಯ ತೀರ್ಮಾನ (ದಿ ಲಾಸ್ಟ್ ಜಡ್ಜ್‌ಮೆಂಟ್) ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಂಬುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೃದಯವಂತಿಕೆ, ಶುದ್ಧ ಮನಸ್ಸು, ಪ್ರತಿಭೆಗಳಿದ್ದೂ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು? ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವ ಹೃದಯವಂತರನ್ನೂ ನಾನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ (ದಿ ಗೇ ಸೈನ್ಸ್). ನಂಬಿಕೆ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳೆಂದರೆ ಸತ್ಯವೇನೆಂದು ತಿಳಿಯೆನೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪ(ಆ್ಯಂಟಿಕ್ರೈಸ್ಟ್)"[೧೨] – ಎಂದು ನೀಷೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅರಿವಿನ ಬಗ್ಗೆ ನೀಷೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

> "In the end, nobody hears more out of things, including books, than he knows already. For that to which one lacks access from experience, one has no ears. Let us then imagine an extreme case: that a book speaks of all sorts of experiences which lie utterly beyond any possibility of frequent or even rare experiences – that it represents the first language for a new sequence of experiences. In that case, simply nothing is heard; and people have the acoustic illusion that where nothing is heard there is nothing.
>
> That has been my usual experience and, if you will, the originality of my experience. Whoever thought that he had understood something of me had

mere construed something out of me after his own image. Not frequently, it was an antithesis of me – for example, an 'idealist' – and those who had understood nothing of me would deny that I should even be considered".[೧೩]

(ಒಂದಂತೂ ನಿಜ. ಮನುಷ್ಯ ತನಗೀಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇನ್ನಾವ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಕೇಳಲಿಚ್ಛಿಸುವುದಿಲ್ಲ – ಪುಸ್ತಕಗಳಿಂದ ಸಹ. ತನ್ನ ಅನುಭವ ಪ್ರಮಾಣದೊಡನೆ ನಿಲ್ಲದ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೇಳಲು ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಪುಸ್ತಕ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ತರಹದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು – ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಅನುಭವಗಳಿಗಿಂತ ಅನನ್ಯವಾದ ಅಪರೂಪದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು – ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅಂಥದು ಆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂಥ ಭಾಷೆ ಎಂದಿಗೂ ಯಾರ ಕಿವಿಯ ಮೇಲೂ ಬೀಳಲಾರದು. ಜನರೆಂದಿಗೂ ತಮ್ಮ ಕಿವಿಯ ಮೇಲೆ ಬೀಳದುದು ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲಾರದು ಎಂಬ ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇದು ನನ್ನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅನುಭವ. ನೀವು ನಂಬುವುದಾದರೆ – ನನ್ನ ಮೂಲ ಅನುಭವ. ನನ್ನ ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಅರಿತಿರುವೆನೆಂದು ಹೇಳುವವನೊಬ್ಬನು ನನ್ನ ನೆರವಿನಿಂದ ತನ್ನದೇ ಕೆಲವು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೆ ಅದು ನನ್ನ ವಿರುದ್ಧದ – ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಐಡಿಯಲಿಸ್ಟ್ ಕಲ್ಪನೆ – ನೆಲೆಯದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನನ್ನನ್ನರಿಯದವರು ನನ್ನನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಗೋಜಿಗೂ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ).

ನೀಷೆಗೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಪ್ರತಿಕ್ಷಣವೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದ, ವೃದ್ಧಿಸಬಹುದಾದ, ಪಕ್ವಗೊಳಿಸಬಹುದಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ದೃಢಮಾಡುವಂತಹುದು. ನೀಷೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದರೆ ಅರಿತವನು, ಅರಿಯದವನು ಎಂದಲ್ಲ; ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ದೃಢವಾದ ನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳವನು, ಇಲ್ಲದವನು ಎಂದರ್ಥ. ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ದೃಢವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲಾಗದವನು ಅಜ್ಞಾನಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇವನು ಜ್ಞಾನಿಗಿಂತ ಕೀಳೆಂದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಿ ಮೇಲಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗಿರಬಹುದಾದಂಥ ನಂಬಿಕೆಗಳೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಾಣಾಕ್ಷತನ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಚಾಣಾಕ್ಷತೆ ಇದೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂಬುದು ನೀಷೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಚಾಣಾಕ್ಷತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಉಳಿವಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇವೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂಬುದರತ್ತ ನೀಷೆಯ ಗಮನವಿರುವುದು. ಅಲ್ಲಮನ

ಗಮನಿಕೆಯೂ ಈ ಬಗೆಯದೆ: 'ಬಲ್ಲನಿತ ಬಲ್ಲರಲ್ಲದೆ, ಅರಿಯದುದನೆಂತು ಬಲ್ಲರಯ್ಯ?...ಅರಿಯದುದನಾರಿಗೂ ಅರಿಯಬಾರದು'(೩೬೧).

ನೀಷೆಯ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೊಂದಿಗೇ ಅಲ್ಲಮನೂ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ, ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಾನೆ: 'ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗವನರಿಯದಡೆರಡು ಅರಿದಡೊಂದೆ'(೩೬೧). ನೀಷೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಮುಂದುವರೆಯಿಸಿ ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೋಕ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ದ್ವೈತವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಎಲ್ಲ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಬಹು ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ದ್ವೈತವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಲೋಕ ಜ್ಞಾನಿ-ಅಜ್ಞಾನಿ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾರ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಲೋಕಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಅಲ್ಲಮ ಅಗಾಧ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು, ತಾರ್ಕಿಕ ಚಾಣಾಕ್ಷತನವನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಗುರುತಿಸದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅವನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು/ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೆ ನೀಷೆಯಲ್ಲೂ ಹಿಂದಾಗಲೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ–ಅಜ್ಞಾನಗಳು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನೆದುರು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಭೇದವಾಗದೆ ಪರಿಮಾಣಾತ್ಮಕ ಭೇದವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಮಾಣಗಳು ಸಾಪೇಕ್ಷವೂ ಗೌಣವೂ ಆದದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಮ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಂದೆ ಬುಟ್ಟಿಗೆ ಹಾಕಬಲ್ಲ.

ಇಷ್ಟಾದರೂ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ ಉಳಿದಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಗುಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವನ್ನರಿತವನು ಮತ್ತು ಅರಿಯದವನು ಎಂಬ ಭೇದ ಅಲ್ಲಮನ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅಲ್ಲಮ: 'ಅರಿಯಬಾರದ ಘನವನರಿದವರು ಅರಿಯದಂತಿಪ್ಪರು ಗುಹೇಶ್ವರ' (೩೬೨). ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ 'ಇನ್ನು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡೆ' ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ನೀತಿಗಳು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದುದು: 'ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿ ತಾನರಿದಡೆ ಅದೇ ಪ್ರಳಯವಲ್ಲಾ! ತನ್ನ ವಚನ ತನಗೆ ಹಗೆಯಾದಡೆ ಅದೇ ಪ್ರಳಯವಲ್ಲಾ! '(೬೫೫)

* * * *

ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಉದರ ಪೋಷಣೆಯೆಂದೂ, ವರವೆಂದೂ, ಅದೆ ಜೀವನವೆಂದೂ ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ಶಿಸ್ತೊಂದಿದೆ. ನೀಷೆ ಈ ತಾತ್ವಿಕ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಮರುವಿಮರ್ಶೆಗೊಳಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೀಷೆಯ ಪ್ರತಿಭೆ ಕಮ್ಯುನಿಸಂನ್ನೂ ಫ್ಯಾಸಿಸಂನ್ನೂ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಲ್ಲುದು.[೧೪] ದುಡಿಮೆ ಉದರಪೋಷಣೆಗೆ, ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವೆ ಎಂದು ಕೇಳುವ ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ನೀಷೆ ಈ ದುಡಿಮೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಿಂದೆ ಮಾನವಜಾತಿಯನ್ನು ಬಂಧಿಸಿರುವ ಸರಪಳಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲರು. ಕರ್ಮಯೋಗವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬಲ್ಲ ಇದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯ' ತತ್ವವಲ್ಲ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ

ಶತಮಾನದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾಯಕ ತತ್ವ ಅಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನೀತಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಶ್ಚರ್ಯಕಾರಿ. ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ನೀಡಲಾಗುವ ಮಹತ್ವ

"Behind the glorification of 'work' and the tireless talk of the 'blessings of work' I find the same thought as behind the praise of impersonal activity for the public benefit: the fear of everything individual. At bottom, one now feels when confronted with work - and what is invariably meant is relentless industry from early till late - that such work is the best policy, that it keeps everybody in harness and powerfully obstructs the development of reason of covetousness, of desire for independence. For it uses up a tremendous amount of nervous energy and takes it away from reflection, brooding, dreaming, worry, love and hatred. It always sets a small goal before ones eyes and permits easy and regular satisfactions. In that way a society in which the members continually work hard will have more security: and security is now adored as the supreme goddess. And now – horrors! – it is precisely the 'worker' who has become dangerous. "Dangerous individuals are swarming all around". And behind them, the danger of dangers; the individual".[೧೫]

(ಕಾಯಕದ ಎಲ್ಲ ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಹಿಂದೆ ನನಗೆ ಅವ್ಯೈಯಕ್ತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಸ್ತುತಿಯೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ಕಡೆಗಿನ ಹೆದರಿಕೆಯೇ ಈ ಬಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾಗ ಆ ದುಡಿಮೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಬಂಧನದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಅವನ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಹಾಗು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಡೆಗಿನ ಅವನ ತುಡಿತಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ದುಡಿಮೆಯೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡು ಅವನ ಕನಸು ಕಾಣುವ, ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಹತಾಶೆ ಪಡುವ, ಪ್ರೇಮಿಸುವ, ದ್ವೇಷಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇನ್ನಿಲ್ಲವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಂದಿರಿಸಿ ಸುಲಭವಾದ ಮತ್ತು ನಿಯತವಾದ ತೃಪ್ತಿಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅನುಭವಿಸಲು ಅನುಮತಿ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ

ಶ್ರಮದಾಯಕವಾದ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲೇ ತೊಡಗಿರುವ ಸಮೂಹಗಳಲ್ಲಿ ಜನ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸುರಕ್ಷತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸುರಕ್ಷತೆಯನ್ನೇ ಇಂದು ಪರಮದೈವವೆಂದು ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂದು ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳು ಅಪಾಯಕಾರಿ ಜೀವಿಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಪಾಯಕಾರಿ ಜೀವಿಗಳು ಎಲ್ಲೆಡೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೂ ಹಿಂದೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಜೀವಿಗಳೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಗಳು).

ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ದರ್ಪಣದೊಳಗಿನ ರೂಪಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ಮದ ಪರಿಣಾಮ ಮೂರು: ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಲಯ. ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳಿಲ್ಲದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ತರುವುದು ಸತ್ಯವಾಗಲಾರದು; ಅದು ಕರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕರ್ಮ ರೂಪುಗೊಳಿಸಿದರೂ ನಿರೂಪುಗೊಳ್ಳದಂತೆ ತಡೆಯಲಾರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯಾದಿಗಳು ಕರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ – 'ಲೋಕದೊಳಗೆ ಉತ್ಪತಿ–ಸ್ಥಿತಿ–ಲಯವಿದೇನಯ್ಯ, ಕರ್ಮಬದ್ಧರು! ಒಂದರ ಪರಿ ಒಂದಕ್ಕಿಲ್ಲ ಕಂಡಿರೆ!?' (೩೫೦).

ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಗಾಗಿ ಕರ್ಮ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಎಂದು ಶಾಂಕರ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.[೧೬] ಆದರೆ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ ಹಾಗಿರಲಿ, ಚಿತ್ತವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಮ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಮಾಡಬೇಕಿರುವುದು ಚಿತ್ತವನ್ನಲ್ಲ, 'ಕಾಯದ ದೆಸೆಯನ್ನು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಕಾಯದ ದೆಸೆಯ ಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಟ್ಟಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿದ ಧಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ (ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವನ್ನೆ ಕಾಯದ ದೆಸೆ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಪದದಿಂದ ಅಲ್ಲಮ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು ಎಂದು ಉದಾರವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಚಿತ್ತದ ಕುರಿತ ಅಲ್ಲಮನ ನಿಲುವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ).

> ಕರ್ಮವೇ ಪ್ರಾಣವೆಂದು ಮಾಡುವಾಗ ಜ್ಞಾನವನರಿವ ನೆಲೆ ಶುದ್ಧವಿನ್ನಾವುದು?
> ಸಾವನ್ನಕ್ಕ ಸಾಧನೆಯು ಮಾಡಿ ಕಾದುವ ಠಾವಿನ್ನಾವುದು?
> ಅರಿದುದನತಿಗಳೆದು ಮೇಲರಿದುದ ಕರೆಗೊಳ್ಳುತ
> ತುಷವ ನೀಗಿದ ತಂಡುಲದಂತೆ
> ಕಾಯದ ದೆಸೆ ಶುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು ಗೊಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವನರಿವುದಕ್ಕೆ, ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ
> (೧೨೧೪)

ತುಷ–ತಂಡುಲ, ಅಂದರೆ ಭತ್ತ ಮತ್ತು ಭತ್ತದ ಹೊಟ್ಟು, ಎಂಬ ರೂಪಕವನ್ನು ಜೀವವನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ಆಣವ, ಕಾರ್ಮಣ, ಮಾಯಾ ಮಲದ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ (ತಂತ್ರಸಾರ: ೫–೭)[೧೭].

ನೀಷೆಯನ್ನು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದೀ ಚಿಂತಕನೆಂದೂ ಗುರುತಿಸುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗಿಂತ ನೀಷೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದೀ

ಚಿಂತನೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾದುದಾಗಿದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದೊಳಗೆ 'ಪ್ರೇಮ' ಮತ್ತು 'ನಗು'ವನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ನೀಷೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಜೀವನಕ್ಕೆ 'ಹೌದು' ಎನ್ನುವ ಡಯೋನೀಸಿಯನ್ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಮೀಪವಾದುದಾದರೂ, ನೀಷೆಗೂ – ಇತರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಂತೆಯೆ – ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಭರವಸೆಯಿರಲಿಲ್ಲ.[೧೮] ಅಲ್ಲಮನಾದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉಳಿದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಂತೆ ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದೊಡನೆ ದೂರ ಅಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನಗಿಷ್ಟಬಂದ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಹಾಯಕನೆ ಹೊರತು ಆಯ್ದುದರ ಅವಲಂಬನೆಯೊಡನೆ ಕೂಡಲೆ ದೃಢನಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಮನ ನಿಲುವು.

ಜ್ಞಾನ ಅಜ್ಞಾನಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಜನ್ಮಜಾತವಾಗಿ ಅಕಲುಷಿತನೆ ಆಗಿದ್ದರೂ, ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸಬಹುದು, ತನ್ನ ಉಪಕರಣವನ್ನಾಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬ ಬಗೆಯ ಆತಂಕಗಳೂ ಅಲ್ಲಮನಿಗಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನೀಷೆಗೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗಿದ್ದಷ್ಟು ಭರವಸೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಬಹು ಬೇಗ 'ಹರಕೆಯ ಕುರಿ'ಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಆತಂಕವೆ ನೀಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವವಿದೆ, ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಸಿದ್ಧರಾಮನಂತಹ, ಗೋರಕ್ಷನಂತಹ, ಸುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯನಂತಹ ಹಲವಾರು ಜನರನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲೂ, ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಆಶಾವಾದವೆ ಇತ್ತು. ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗು ಪರಿಸರದ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇರಬಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಭುವಿಗಿತ್ತು. ಈ ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ನೀಷೆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ದುರ್ಬಲನೆಂದೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಅವನಲ್ಲಿ ಅನುಕಂಪ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ್ದೆ ಬಹುಶಃ ಅವನ 'ಅತಿಮಾನವ'[೧೯] ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೂ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾಗೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ನೀಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಿನಿಕತನ ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಕಾರಣವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮನ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇದ್ದವು. ಆದರೂ ಅಲ್ಲಮ ಆಶಾವಾದಿ. ಅಥವ ನೀಷೆ ಶಿಕ್ಷಕನಂತೆ ವಿಗ್ರಹಭಂಜಕನಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಡನೆ ವರ್ತಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ (ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ, ತತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪಾಲಿಗೆ ಅಲ್ಲಮನೂ ವಿಗ್ರಹಭಂಜಕನೆ) ಕಾಂತಾಸಮ್ಮಿತೆಯಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ: 'ಕರ್ಮವ ಮಾಡಬಹುದಲ್ಲದೆ, ವಸ್ತುವನರಿಯಬಹುದೆ? ಗೊಹೇಶ್ವರನೆನಬಹುದಲ್ಲದೆ ಲಿಂಗವು ತಾನಾಗಬಾರದು, ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ' (೧೨೧೪)

ಕರ್ಮ ಭಕ್ತಿ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಡನೆ ಸರಿ–ತಪ್ಪುಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗದೆ ಆಯಾ ಕರ್ಮ ಭಕ್ತಿ ಸಾಧನೆಗಳ ಮಿತಿ, ಯಥಾರ್ಥತೆಗಳನ್ನಷ್ಟೆ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಸಾಧಕನಿಗೆ ಸಾವಸ್ನಕ್ಕ ಸಾಧನೆಯ ಮಾಡಿ ಕಾದುವ ಠಾವಿನ್ನಾವುದು?'(೧೧೪೯) ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ದುಡಿಮೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸುವ ಸುಲಭೋಪಾಯ ಎಂದು ಪ್ರಭು ಒಪ್ಪಿದರೂ ನೀಷೆಯಂತೆ ಆ ನಿರಸನದ ಪರಿಕ್ರಮವನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದಿಗೆ ವಿವರಿಸಲು ಹೋಗದೆ ಕರ್ಮತತ್ವದ, ಕಾಯಕತತ್ವದ ನಿರರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಮಾರ್ಗದ ಮಾದರಿಗಳಿವು.

* * * *

ದೇವರನ್ನು ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ದೇವರ ಬಗ್ಗೆ ನೀಷೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇತರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವೂ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿದೆ. ನೀಷೆಯ ರಘುರತುಷ್ಟ ದೇವರು ಸತ್ತ ವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಪುರಾಣದ ಡಯೋಜನೀಸ್‌ನ ಕಥೆಯನ್ನು ದೇವರ ಬಗೆಗಿನ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ನೀಷೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

> "Have you not heard of the madman who lit a lantern in the bright morning hours, ran to the market place and cried incessantly "I seek God! I seek God!". As many of those who do not believe in God were standing just around then he provoked much laughter....The madman jumped into their midst and pierced them with his glances: "Whither is God" he cried, "I shall tell you WE HAVE KILLED HIM – you and I; all of us are his murderers. But how have we done this? How were we able to drink up the sea? Who gave us the sponge to wipe away the entire horizon? What did we do when we unchained this earth from its sun?....Must not lanterns be lit in the morning? Do not we hear anything yet of the noise of the grave-diggers who are burying God? Do not we smell anything yet of God's decomposition? Gods too decompose. God is dead. God remains dead. And we killed him... who'll wipe this blood off us? What water is there for us clean ourselves? What festivals of atonement? What sacred games shall we have to invent? Is not the greatness of this deed too great for us? Must not we ourselves become gods simply to seem worthy of it? There has never been a greater deed; and whoever will be born after us – for the sake of this deed he will be part of a higher history than all history hitherto".[೨೦]

(ನೀವು ಆ ಹುಚ್ಚನ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳಿಲ್ಲವೇ!, ಹಾಡು ಹಗಲಲ್ಲೇ ಹಣತೆಯನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ನಾನು ದೇವರನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ತಿರುಗಾಡಿದವನನ್ನು! ದೇವರನ್ನು ನಂಬದ ಜನರೆಲ್ಲ ಅವನ ಸುತ್ತ ನೆರೆದು ಅವನನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅವನು ಇನ್ನೂ ನಗೆಪಾಟಲಿಗೆ ಕಾರಣನಾದನಲ್ಲ! ಆಗ ಅವನು ಇನ್ನೂ ಉತ್ತೇಜಿತನಾಗಿ "ದೇವರು ಹಾಳಾಗಿ ಹೋದ, ನಾವೇ ಅವನನ್ನು ಕೊಂದೆವು. ನೀವು, ನಾನು ಎಲ್ಲರೂ ಕೊಲೆಪಾತಕಿಗಳು! ನಮಗೆ ಈ ಹತ್ಯೆ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಕಡಲ ನೀರನ್ನೆಲ್ಲ ಹೀರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು? ದಿಗಂತವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಒರೆಸಿ ಹಾಕಲು ನಮ್ಮಿಂದ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯ್ತು? ಈ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸೂರ್ಯನ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುವ ಕಲೆ ನಾವು ಕಲಿತದ್ದಾದರೂ ಎಲ್ಲಿ?..ಇಂದು ಈ ಹಾಡುಹಗಲಲ್ಲಿ ಹಣತೆಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇಡವೇ? ಸ್ಮಶಾನದ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನನ್ನು ಸಮಾಧಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಆ ಸ್ಮಶಾನದ ಕಾವಲುಗಾರರ ಗದ್ದಲ ನಮಗೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೇ? ಭಗವಂತನ ಕೊಳೆತ ದೇಹದ ವಾಸನೆ ನಿಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲವೇ? ದೇವರಾದರೂ ಸಹ ಅವನು ಕೊಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಇಂದು ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇನ್ನೆಂದಿಗೂ ಸತ್ತೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ನಾವೆಲ್ಲ ಅವನನ್ನು ಕೊಂದೆವು. ಈ ರಕ್ತದ ಕಲೆಗಳನ್ನು ನಾವು ತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಯಾವ ಗಂಗಾಜಲ ಇದನ್ನು ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಹಬ್ಬ ಉತ್ಸವಗಳಿಂದ ನಾವು ಶುದ್ಧರಾಗುತ್ತೇವೆ? ಇನ್ನಾವ ಹೊಸ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೇಷ್ಟೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಬೇಕು? ನಮ್ಮ ಈ ಕೆಲಸ ನಮ್ಮ ಮಹತ್ಸಾಧನೆ ಎಂದು ನಿಮಗನಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಇಂದು ನಾವೇ ದೇವರಾಗಲು ಯೋಗ್ಯರೆಂದು ನಿಮಗನಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಇಂಥದೊಂದು ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ನಮ್ಮ ನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದವರ ಕೈಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ನಾವು ಈವರೆಗಿನ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕಿಂತ ಇನ್ನೂ ಉನ್ನತವಾದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗಲಿದ್ದೇವೆ").

ಇಲ್ಲಿ ನೀಷೆಗೆ ಉಳಿದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಂತೆ ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತ ಅವಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲ. ದೇವರು ಸತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದರೂ ಅವನ ಮರಣದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಷಾದವಿದೆ. ನಮ್ಮ ವಚನ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲೂ ಶರಣ ತಾನು ಕಂಡ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶಾಶ್ವತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ದೇವರ ಪ್ರತೀಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಹುಲುಮಾನವರ ದೇವರ ನಂಬಿಕೆ, ಭಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಆಡಂಬರವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ದೇವರನ್ನು 'ಬೇರಿಲ್ಲದ ಮರ' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ:

ಆಡಂಬರದೊಳಗಾಡಂಬರವಿದೇನೋ?
ಹಾರಿತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮನೋಲಗ ಕೆದರಿತ್ತಿದೇನಯ್ಯ?
ಸಾರು ಸಾರೆನ್ನುತ್ತ ವಿಷ್ಣು ಅಜನ ನುಂಗಿ
ರುದ್ರಯೋನಿಯೊಳಗಡಗಿತ್ತಿದೇನೋ?
ಬೇರಿಲ್ಲದ ಮರ ನೀರಿಲ್ಲದ ನೆಳಲೊಳಗೆ
ತೋರಿದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವ ನಾನೇನೆಂಬೆ ಗುಹೇಶ್ವರ (೨೪)

ನೀಷೆಯ ಝರತುಷ್ಟ ಹತ್ತುವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಸತತವಾಗಿ ದೇವರನ್ನು ಅರಸುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮನೂ ಅರಸಿದ್ದ:

ಅರಸಿ ಅರಸಿ ಹಾಹಾ ಎನುತಿದ್ದೆನು.
ಬೆದಕಿ ಬೆದಕಿ ಬೆದಬೆದ ಬೇವುತ್ತಿದ್ದೆನು
ಗೊಗೇಶ್ವರ ಕಣ್ಣವೊದಲಲ್ಲಿದ್ದವನ ಕಾಣೆನು (೭೮೬)

ಅಳಿವರ ಉಳಿವರ ಸುಳಿವರ ನಿಲವ ನೋಡಿ ಕಂಡು
ಸೋಂಕಿಲ್ಲದ ರೂಪಿಲ್ಲದ ನಿಜವ ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದೆ
ಕಾಲಿಲ್ಲದೆ ನಡೆವುತಿದ್ದೆ ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದೆ ನೋಡುತಿದ್ದೆ ಗೊಗೇಶ್ವರ (೭೮೭)

ಹೀಗೆ ಅರಸಿದ ಅಲ್ಲಮ ಆಮೇಲೆ ಝರತುಷ್ಟನಂತೆ ದೇವರು ಸತ್ತ ವಾರ್ತೆಯನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ (೫೪೯). ದೇವರು ಸತ್ತ ಸುದ್ದಿ ಅಲ್ಲಮನ ಹಲವು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಉಳಿದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ದೇವರೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೊಪ್ಪದೆ ಪರಿಶೀಲಿಸದೆ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಬಗೆಯದು; ನೀಷೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮರದು ದೇವರನ್ನು ನಂಬಿ, ಅವನಿಗಾಗಿ ಹುಡುಕಿ, ಕೊನೆಗೆ ಅವನು ಸತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಮನಗಂಡು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾರುವ ಬಗೆಯದು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಸತ್ಯ–ವಾಸ್ತವಸತ್ಯಗಳು ಒಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಮಿಥ್ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ವಾಸ್ತವವನ್ನಿನ್ನೂ ತೀವ್ರಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದು. ಬೇರ್ಪಡಿಕೆಯ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದು ಈ ಎರಡರ ನಡುವಿನ ಭೇದದ ಬಗ್ಗೆ ಗೊಂದಲವಿರುವವರಿಗೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಗೊಂದಲ ಅಲ್ಲಮನಿಗಾಗಲಿ ನೀಷೆಗಾಗಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಸರ್ಪ–ರಜ್ಜು ಭ್ರಾಂತಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗಾಗದು. ಹಾವಿನಂತೆ ಭಾಸವಾಗುವ ಹಗ್ಗದೊಡನೆಯೂ ಅಲ್ಲಮ ಆಡಬಲ್ಲ.

ನಾನು ಭಕ್ತನಾದೊಡೆ ನೀನು ದೇವನಾದಡೆ
ನೋಡುವೆವೆ ಇಬ್ಬರ ಸಮರಸವನೊಂದು ಮಾಡಿ?!
ಭೂಮಿಯಾಕಾಶವನೊಂದು ಮಾಡಿ
ಚಂದ್ರಸೂರ್ಯರಿಬ್ಬರ ತಾಳವ ಮಾಡಿ
ಆಡುವೆವೆ? ಜಡೆಯ ಮೇಲಣ ಗಂಗೆ ನೀನು ಕೇಳಾ,
ತೊಡೆಯ ಮೇಲಣ ಗೌರಿ ನೀನು ಕೇಳಾ,
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಲಿಂಗವು ಎನ್ನ ಕೈಯಲಿ ಸತ್ತಡೆ
ರಂಡೆಗೂಳನುಂಬುವುದು ನಿಮಗೆ ಲೇಸೇ? (೨೩೪)

ನಮ್ಮ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ದೇವರ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲು ಚಿಂತಿಸಿತು. ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಇದು ದೇವರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರಿಸಿತು, ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯಿತು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಆತ್ಮವೆ ಬ್ರಹ್ಮ, ಬೇರೆಯಲ್ಲ (ಜೀವೋ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ನಾಪರಃ) ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದುದು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಇದುವೆ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಬಹುದೊಡ್ಡ ದೋಷವಾಗಿದೆ (ಈ ಕುರಿತು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ). ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಎಡವಿದ ಜಾಗವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ:

ಅಜ್ಞಾನ ಸುಜ್ಞಾನಗಳೆರಡೂ ಶಿವನೆಂದರೆ

ಶಿವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮೆಚ್ಚುವರೆ?
ಶಿವ ಶಕ್ತಿಗಳೆರಡೂ ನೀನೆ ಎಂದರೆ
ಮಹಾನುಭಾವಿಗಳು ಪರಿಣಾಮಿಸುವರೆ?
ತನ್ನ ತಾನಾರೆಂಬುದನರಿಯದೆ ಅನ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಬೊಮ್ಮವೆಂಬ
ಈ ಕರ್ಮದ ನುಡಿಯು ಮೆಚ್ಚುವನೆ ನಮ್ಮ ಗೊಹೇಶ್ವರಲಿಂಗವು? (೧೦೪೦)

ತನ್ನ ತಾನಾರೆಂದರಿಯುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ವೇದಾಂತದಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ನೀಡಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿಸಿ ಅದ್ವೈತದ ಸೋಲನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯವೂ, ಶ್ರೇಷ್ಠ ದರ್ಶನವೂ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸದೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿಯೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಪುರಾತನ ನಂಬಿಕೆ.

* * * *

ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ: 'ಪಾಗೊಲ್ ಠಾಕೂರ್' ಎಂದು ಬಂಗಾಳಿಗಳಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ ಮನುಷ್ಯನ ಭಾವ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಸಂತ. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣನ ಮೇಲೆ ಬಂಗಾಳದ ದೇಸೀ ತತ್ವಪದಕಾರರಾದ ರಾಮ್‌ಪ್ರಸಾದ್, ಕಮಲಾಕಾಂತ ಅಲ್ಲದೆ ಬಂಗಾಳದ ಬೌಲ್ ಅನುಭಾವೀ ಪಂಥಗಳ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವವಿತ್ತು.[೨೧] ಹುಚ್ಚನಂತೆಯೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತನಂತೆಯೂ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಹಾಗು ಎಲ್ಲೆಡೆ ಹಾಗೆಯೆ ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣರ ಜೀವನ-ದರ್ಶನಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದ ಬಂಗಾಳದ ರೆನೈಸಾನ್ಸ್ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ತಲ್ಲಣ ದ್ವಂದ್ವ ಹಾಗು ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ದೇಸೀ ಪರಿಹಾರವಾಗಿದ್ದವು. ಹಾಗಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಬಂಗಾಳದ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಚಿಂತಕರೂ, ಆದಿಬ್ರಹ್ಮ ಸಮಾಜದ ದಿಗ್ಗಜರುಗಳೂ ಪದೇ ಪದೇ ದಕ್ಷಿಣೇಶ್ವರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣನ ಪದತಲದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣರ ಬೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆ ಹಾಗು ವಾಸ್ತವಿಕತೆಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂಬುದೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವ ಅದೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಕಾಳಿಯ ವಿಗ್ರಹದೆದುರು ಹೃದಯ ವಿದ್ರಾವಕವಾಗಿ ರೋದಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು, ಅವಳಿಗೆ ಊಟ ತಿನ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು, ಕೊನೆಗೆ ತೋತಾಪುರಿಯ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಅವಳ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕತ್ತಿಯಿಂದಲೆ ಅವಳ ರುಂಡವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿದ್ದು – ಈ ಎಲ್ಲದರ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದುದು ಕಲ್ಪನೆಯೆ, ವಾಸ್ತವವೆ ಅಥವ ಒಂದು ನಿಗೂಢ ತತ್ವವೆ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೆಂತು? ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಹೀನತೆ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣರ ಹಲವು ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ:

''ಒಮ್ಮೆ ನಾನು ವಿಷ್ಣುಮಂದಿರದ ವರಾಂಡದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಭಾಗವತದ ಪಾರಾಯಣವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೆ. ಅಂದು ಆನಂದಮಯವಾದ ಭಾವಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನನಗೆ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣನ ದಿವ್ಯರೂಪ ಗೋಚರಿಸಿತು. ಆ ರೂಪದ ಪಾದಗಳಿಂದ

ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಬೆಳಕಿನ ಕಿರಣಗಳು ಹೊರಟು ಭಾಗವತ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ತಲುಪಿತು. ಆ ಕಿರಣಗಳು ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ನನ್ನ ಹೃದಯವನ್ನು ತಲುಪಿತು. ಹೀಗೆ ಆ ಬೆಳಕಿನ ಕಿರಣವು ತ್ರಿಕೋನಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಮೂರನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿತು. ಭಗವಂತ ಭಕ್ತ ಹಾಗು ಅವನ ದಿವ್ಯವಚನಗಳು (ಭಾಗವತ ಪುರಾಣ) ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದು ತೋರಿದರೂ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅವು ಮೂರು ಬೇರೆಬೇರೆಯುವಲ್ಲ, ಒಂದೆ ಪದಾರ್ಥದ ಮೂರು ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳು ಎಂಬುದು ಆ ದರ್ಶನದಿಂದ ಅಂದು ನನಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಯಿತು''.[೨೨]

ಅಲ್ಲಮನೂ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ, ಶಬ್ದಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ, ಕನಸೊಂದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ರಾಮಕೃಷ್ಣ-ಅಲ್ಲಮರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಾವಬದ್ಧವಾದವುಗಳು. ಅಲ್ಲಮನದಾದರೂ ಭಾವವಿರಹಿತ ಕಲ್ಪನೆಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಮೇಲಿನ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ತನ್ನನ್ನು ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಕೋನಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಆ ತ್ರಿಕೋನಸಮಗ್ರತೆ, ಅದರ ಅಭೇದವಾದ ಭಾವನೆ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸರಿಗೆ ಗೋಚರಿಸದೆಂದಲ್ಲ.[೨೩] ಆ ಮೂರೂ ಅಭಿನ್ನವೇ ಆದರೂ ಆ ಸಮಗ್ರದಲ್ಲಿ ತಾನು ಐಕ್ಯವಾಗಲು ಇಚ್ಛೆ ಪಡುವುದಿಲ್ಲ (ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಸಮಾಧಿ ತಲುಪಿದ ತರುವಾಯವೂ ತಾನು ಭವತಾರಿಣಿಯ ಭಕ್ತನಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯಲಿಚ್ಛಿಸುವುದೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ). ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣರಿಗೆ ಭಕ್ತನ ನೆಲೆಯೇ ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವಾದುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಆ ಬಗೆಯ 'ಸುಖ ಸಮಾಧಿ'(೯೮೮)ಗಳನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬಯಲ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಅಲ್ಲಮನ ಅನುಭಾವ ಈ ತ್ರಿಕೋನದ ಆಚೆಗಿನ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಆಗಿದೆ. ರಾಮಕೃಷ್ಣನಿಗಾದರೂ ಈ ತ್ರಿಕೋನವೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಕ್ತನೆಂಬ ನೆಲೆಯೆ ಅತ್ಯಂತ ರೋಚಕವಾದುದು. ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಸಮಾಧಿಯ ಉಲ್ಲೇಖ ರಾಮಕೃಷ್ಣರ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಆದರೆ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಆ ಅನುಭವವಾದ ತರುವಾಯವೂ ಭಾವಸಮಾಧಿಯೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಪ್ಯಾಯಮಾನವಾದುದು ಎಂದು ಹಿಂದಿರುಗುವರು.

* * * *

೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸೆಕ್ಯುಲರಿಸಂ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೊಂದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟದ್ದು ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣನ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕೊಡುಗೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಇರಬೇಕು, ವಿವೇಕಾನಂದ ರಾಮಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಈ ಯುಗದ ಅವತಾರ ಪುರುಷನೆಂದು ಕರೆದದ್ದು.[೨೪] ಭಾರತೀಯ ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಮಂದಿ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಸಮಾಧಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದಾದರೂ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಪುನಃ 'ಸಾಧಾರಣ ಫಕೀರ'ನ(ಇದು ಸ್ವತಃ ರಾಮಕೃಷ್ಣನೇ ಬಳಸಿದ ಪದವಾಗಿದೆ) ನೆಲೆಗೆ ಬಂದವರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣನೇ ಮೊದಲಿಗನಿರಬೇಕು.[೨೫] ಆ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾಮೂಲಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಇಸ್ಲಾಂ, ಕ್ರೈಸ್ತ, ಬೌದ್ಧ ಮೊದಲಾದ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪುನಃ ಅದೇ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಸಮಾಧಿಗೆ ತಲುಪುವುದು

ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣರಿಗೆ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಅತ್ಯಂತ ರೋಚಕವಾದ ಹಾಗು ತುಂಬ ಗಂಭೀರವಾದ ಉದ್ಯೋಗವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತ್ತು.[೨೬] ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೌಹಾರ್ದವೆಂಬುದು ೨೦ನೆ ಶತಮಾನದ ಒಂದು ಅವಶ್ಯಕ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬೋಧಿಸಲೆಂದೆ ಈ ಬಗೆಯ ಲೀಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ತೊಡಗಿದ್ದರೆಂದು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಒಂದು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಬಹುದಾದರೂ ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ರಾಮಕೃಷ್ಣರಂಥವರನ್ನು ಹಾಗೆ ಸರಳೀಕರಿಸಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಅವರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಹಾಗು ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಎಸಗಬಹುದಾದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಅಪಚಾರವೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆ ಬಗೆಯ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಅಪಚಾರಗಳು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಂದಲೆ ರಾಮಕೃಷ್ಣರಿಗಾಗಿದೆ.[೨೭]

ಬಂಗಾಳೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಅವಾಚ್ಯ, ಅಶ್ಲೀಲ ಹಾಗು ಗ್ರಾಮ್ಯ ಪದಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿ, ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ವಚನವೇದದ ಬಂಗಾಳಿ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಚನವೇದದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಹಾಗು ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಕೈಬಿಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವರು ಅನುವಾದಕರಾದ ಸ್ವಾಮಿ ನಿಖಿಲಾನಂದರ ಬಳಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಾಗ ''ಪರಮಹಂಸರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಶಬ್ದಗಳು ಬರುತ್ತಿದ್ದವೆಂಬುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದರೆ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಿಷನ್‌ನ ಧ್ಯೇಯಸಾಧನೆಗೆ ತೊಡಕಾಗುವುದೆಂದು ಆ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಕೈಬಿಡಲಾಗಿದೆ'' ಎಂದಿದ್ದರಂತೆ.[೨೮]

ರಾಮಕೃಷ್ಣರ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅನುಭವವನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸತೊಡಗಿದ್ದು, ಅವರ ಅನನ್ಯತೆಗೆಸಗಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಪಚಾರವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಮಕೃಷ್ಣರು ಭಕ್ತಿಯ ಉತ್ಕಟತೆಯಿಂದ ಹುಚ್ಚನಂತೆ, ಭ್ರಾಂತನಂತೆ ಅಸಹಜವಾಗಿ ವರ್ತಿಸಿದಾಗಲೂ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಆ ಬಗೆಯ ವರ್ತನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ನಾರದಭಕ್ತಿಸೂತ್ರ, ಶಾಂಡಿಲ್ಯಭಕ್ತಿಸೂತ್ರ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ರುಜುವಾತುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತೋರಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.[೩೦] ಶಾಸ್ತ್ರಾಧಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುವುದು ತಪ್ಪೆಂದಲ್ಲ, ಆದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಹೊಸದಾದ, ಜೀವಂತವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಬಲ್ಲ, ಪುನಃಪರಿಷ್ಕರಿಸಬಲ್ಲ ರಾಮಕೃಷ್ಣನಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿ ಏನನ್ನೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಪಡೆಯಲಾರದಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರಸಮ್ಮತವಲ್ಲದ ಎಷ್ಟೋ ಬಗೆಯ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಪೃಥಕ್ಕರಿಸಲಾರದೆ, ಜಾಣಕುರುಡನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಮುಚ್ಚಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟ ಕುರಿತು ಈಗಾಗಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಅನ್ಯಾಯ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಂದ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು 'ಲಜ್ಜೆಗೇಡಿ'(೪೯೧)ಯೆಂದೂ, 'ಮೂವರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗ'(೨೯)ನೆಂದೂ ಕರೆಯುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ವಿದ್ರೋಹಿಯಾದ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಅವರು ಒಂದು ಅಂತರದಲ್ಲಿರಿಸಿ ನೋಡಿದರೇ ವಿನಃ ಅವನ ಬದುಕಿಗೆ, ತತ್ವಕ್ಕೆ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಕೈಹಾಕಲು ಯಾರಿಂದಲೂ

ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಮ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಪರಿಕರಗಳ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದೂ ಅವನ ವಿಚಾರಗಳು ಅಕಲುಷಿತರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಲು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ನೆರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈಗಾಗಲೆ ಹಿಂದಿನ ಎಷ್ಟೋ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಮತಮಾನ್ಯಗಳೊಳಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿರುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮನೂ ಇಂದಿನ ನಮ್ಮವರೆಗೂ ತಲುಪದೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣನ ಬೋಧನೆಗಳು ಅವರ ದೃಷ್ಟಾಂತಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯಪರಿಕರವೆ.

ಹೀಗೆ ಅನುಭಾವವೆಂದಿಗೂ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಕಾವ್ಯವನ್ನೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಒಲಿಯುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಭಾವದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಾವ್ಯ ಜೀವಂತವಾಗಿಡಬಲ್ಲದು, ಅನುಭಾವಕ್ಕೆ ಅನಂತ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲದು. ಈ ಹಿಂದೆ ಕಾವ್ಯವೆಂದಿಗೂ ಜೀವಂತವಾದುದು ಎಂದದ್ದೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೆ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬಹು ಸುಲಭವಾಗಿ ವಿಕೃತಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯನ ವಿಕಾರಗಳ ತೃಷ್ಣೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದಾದರೂ ಅದು ಕಾಲಬದ್ಧ.

ಈ ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ಭಾಗವತ ಭಕ್ತ ಭಗವಂತರ ಐಕ್ಯದ ದರ್ಶನ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣರಿಗೆ ವೇದಾಗಮ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬಗೆಗೂ ವಿಶೇಷ ಒಲವುಂಟು, ಗೌರವವುಂಟು. ಇದು ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ನಿಲುವು. ಅಲ್ಲಮನಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ, ತನ್ನದೆ ತಕರಾರುಗಳನ್ನೆತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಎತ್ತುವ ಮುನ್ನವೆ ಅದನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಿಗಿರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಶುದ್ಧ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ. ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವನೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ, ಆಗಮೋಕ್ತ ಪೂಜಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿ ಅರಿತಿದ್ದ ಅರ್ಚಕ. ಭಾವಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ತನ್ನ ಅಣ್ಣ ರಾಮೇಶ್ವರನ ತರುವಾಯ ಇಡೀ ದಕ್ಷಿಣೇಶ್ವರದ ದೇವಾಲಯಸಂಕುಲದ ಪ್ರಧಾನ ಅರ್ಚಕನಾಗಿ ನೇಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರು. ಇಷ್ಟಾದರೂ ರಾಮಕೃಷ್ಣನ ವಿದ್ರೋಹದ ಚೇತನ (ರೆಬೆಲಿಯಸ್ ಸ್ಪಿರಿಟ್) ಅನುಪಮವಾದುದು. ಇಲ್ಲೊಂದು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು:

> *‘‘ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಒಂದು ಮಧ್ಯರಾತ್ರಿ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಪಂಚವಟಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡ ಹೃದಯ (ಹೃದಯ: ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣನ ಸೋದರಳಿಯ, ಕಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ, ತನ್ನ ಸೋದರಮಾವ ತೀವ್ರವಾದ ಸಾಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಜೀವನ್ಮರಣದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಅವರಿಗೆ ಸೇವೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಆಪ್ತಸಂಗಾತಿಯಾಗಿದ್ದ ಅವನು ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣನ ಹಲವು ನಂಬಲಾಗದ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಮೂಕಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದ್ದ) ಕುತೂಹಲಕ್ಕೆ ತನ್ನ*

ಮಾವನನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದ. ದಟ್ಟವಾದ ಅಡವಿಯಂತಹ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯಲಾರದೆ ಅವನು ಭಯಭೀತನಾದ. ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮುಂದೆ ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಹಿಂದಿರುಗುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. ಭೂತಚೇಷ್ಟೆಯೆಂದು ಭಾಸವಾಗಲು ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣನತ್ತ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನೆಸೆದ. ಆದರೆ ಅವನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವಾದವು. ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಹೀಗೇ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಒಮ್ಮೆ ಹೃದಯ ಧೈರ್ಯಮಾಡಿ ನಡುರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಚವಟಿಯ ಒಳಹೊಕ್ಕಾಗ ಅವನಿಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಯಿತು. ತನ್ನ ಮಾವ ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿ ಒಂದು ನೆಲ್ಲಿಯ ಮರದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಸ್ಥನಾಗಿ ಕುಳಿತಿದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡ. ಕೂಡಲೆ "ಇದೇನಿದು ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನೇಕೆ ಕಳಚಿದ್ದೀರಿ? ಪವಿತ್ರವಾದ ಯಜ್ಞೋಪವೀತವನ್ನೂ ತೆಗೆದುಬಿಟ್ಟಿರುವಿರಲ್ಲಾ? " ಎಂದು ಕೇಳಿದ. ರಾಮಕೃಷ್ಣನಿಂದ ಯಾವ ಉತ್ತರವೂ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಭಾವಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಮಾವನೊಂದಿಗೆ ಮಾತನಾಡುವುದು ಜೀವವಿಲ್ಲದ ವಿಗ್ರಹದೊಡನೆ ಮಾತನಾಡಿದಂತೆಂಬುದು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಬಹಳ ಹೊತ್ತಿನ ಮೇಲೆ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಸಾಧಾರಣ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದ ನಂತರ ಅಲ್ಲೇ ಕಾದು ನಿಂತಿದ್ದ ಹೃದಯ ಪುನಃ ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದ. ಆಗ ರಾಮಕೃಷ್ಣ "ಏಕೆ ನಿನಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆ? ಭವತಾರಿಣಿಯನ್ನು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾದುದೇ ಹಾಗೆ, ಎಲ್ಲ ಬಂಧನಗಳನ್ನೂ ಕಳಚಿಡಬೇಕು. ಕುಲಮದ, ಛಲಮದ ವಿದ್ಯಾದಿ ಅಷ್ಟಮದಗಳು ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದಲೂ ಒಂದು ಬಂಧನದಂತೆ ನಮ್ಮನ್ನಾವರಿಸಿದೆ. ಈ ಜನಿವಾರವೂ ಅಂತಹ ಮದದ ಸಂಕೇತವೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಮಹಾಮಾತೆಯನ್ನು ಕರೆಯುವಾಗ ಎಲ್ಲ ಕಲ್ಮಶಗಳನ್ನೂ ವಿಸರ್ಜಿಸಿರಬೇಕು. ನಾನು ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳಚಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೆ. ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ತರುವಾಯ ಪುನಃ ಧರಿಸುತ್ತೇನೆ".[೨೦]

ಇದು ರಾಮಕೃಷ್ಣನ ಶಾಸ್ತ್ರನಿಷ್ಠೆಯಲ್ಲ, ಅಭ್ಯಾಸದ ಮಾತಲ್ಲ, ಇದು ಅಂತಃಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದಲೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಅರಿವು. ಜನಿವಾರವನ್ನು ಕಳಚಬೇಕೆಂಬುದು ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ವಿರೋಧವಲ್ಲ, ಆದರೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕದು ಮಹಾವಿದ್ರೋಹ. ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ತನಗೇ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಭಾವಸಮಾಧಿಗೆ ಸಂದು ಒಮ್ಮೆಲೆ ವಿಲಕ್ಷಣ ಪೂಜೆಗೆ ಮೊದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹೂವನ್ನು ಮೊದಲು ತನ್ನ ಪಾದಗಳಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಶಿಸಿ ಬಳಿಕ ಅವಳ ಮುಡಿಗೇರಿಸುವುದು, ಮೊದಲು ತಾನು ತಿಂದು ಅನಂತರ ನೈವೇದ್ಯ ಮಾಡುವುದು, ಮಂತ್ರಗಳೆಲ್ಲ ಕ್ರಮೇಣ ತೊದಲಿಕೆಯಾಗಿ ರೋದನವಾಗುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣರ ಈ ವಿದ್ರೋಹ(ರೆಬೆಲ್) ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡ ವಿದ್ರೋಹವಲ್ಲ, ಕಲಿತಿದ್ದಲ್ಲ. ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯಂತೆ ಅಥವ ಅಲ್ಲಮನಂತೆ ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ, ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಯದ್ದಲ್ಲ. ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ವಿದ್ರೋಹದಿಂದ ಹೊಸತರ ಅನಾವರಣವಾದರೆ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣರಲ್ಲಿ ಹೊಸತರ

(ಭಾವಸಮಾಧಿಯ) ಅನಾವರಣದಿಂದ ವಿದ್ರೋಹವೆಂಬುದು ಘಟಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಬುದ್ಧಿಯ ಬಲದಿಂದ ಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತರಾದರೆ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಭಾವವೊಂದರಿಂದಲೇ ಬೌದ್ಧಿಕ ಬಲವನ್ನೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಆರ್ಜಿಸಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದಷ್ಟೇ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿದ್ದ ಬಂಗಾಳದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಚಿಂತಕರೂ, ಮೇಧಾವಿಗಳೂ ಯುವಕರೂ ಈ ಹುಚ್ಚು ಠಾಕೂರನಿಗೆ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಅವನ ಈ ತರಹದ ಪವಾಡಗಳಿಗೆ, ಪರಿಹಾರಗಳಿಗೆ.

* * * *

ಶ್ರೀಅರವಿಂದರ ಅನುಭಾವದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಭರವಸೆಗಳು: ಅರಬಿಂದೋ ವಿಚಾರಗಳು ಬರೀ ಅಲ್ಲಮನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವಿಗಳ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ವಿರುದ್ಧದ ನೆಲೆಯದಾಗಿದೆ. ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಂಧನವೆನ್ನುವ ವಿಚಾರಗಳುಂಟು, ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಯೆಯೆಂಬ ವಿಚಾರಗಳುಂಟು, ಚಿತ್ತವನ್ನು ಅತ್ತಿಯ ಹಣ್ಣಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳುಂಟು, ಅಲ್ಲಮನಂತೂ ಚಿತ್ತವೆಂಬುದನ್ನೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸೂತಕಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತವೆ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಷಯಗಳೂ ಪ್ರಳಯಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ನಿರ್ನಾಮವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಜಗತ್ತೆಂಬ 'ಕೊಲುವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಬದುಕಿ ಬಂದವರನ್ನು'(೨೮) ಕಂಡೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ 'ಚರಾಚರಗಳೂ ಚತುರ್ಯುಗಗಳೂ ಒಂದು ಕಿಂಚಿತ್ತು'(೬೫೭). ಅರವಿಂದರಿಗೆ ಹಾಗಲ್ಲ, ಮನುಷ್ಯನ ಎಲ್ಲ ವಿಕೃತಿಗಳೂ ವಿಕಾರಗಳೂ ಬಂಧನ ದುಃಖ ಸಂಕಟಗಳೂ ಒಂದು ದಿವ್ಯವಾದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒದಗಿ ಬರಲೇಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧತೆಗಳಾಗಿವೆ. ಯಾವುದೆಲ್ಲ ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯಿಂದ ಕ್ಷುಲ್ಲಕವೆಂದು ವಿಕೃತವೆಂದು ಮೂರ್ಖತನವೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡು, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ವಿಚಲಿತಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆಯೋ ಅಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರವಿಂದರು ತನ್ನ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯೊಳಗೆ ಸಮಾಹಿತಗೊಳಿಸಿ ಆ ಎಲ್ಲ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಆಳದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವ ದಿವ್ಯತ್ವವನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲರು. ಇದು 'ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ, ಯಾರೂ ಅಮುಖ್ಯರಲ್ಲ' ಎಂಬ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮುನ್ನುಡಿಯ ಮಾತಿಗೆ ಸಮೀಪವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನೊಳಗಿನ ದಿವ್ಯತ್ವ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಾಗ ಅವನ ಎಲ್ಲ ಸಂಕಟಗಳೂ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅರಬಿಂದೋ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಿಂದ ಅರವಿಂದ ಹಿಂದೆ ಸರಿದಿದ್ದೂ ಈ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಎಂತಹ ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆಯನ್ನೂ/ಅಧಃಪತನವನ್ನೂ ಅರವಿಂದರ ವಿಚಾರಗಳು ಮನುಷ್ಯ ವಿಕಾಸಕ್ಕೊದಗಿದ ಸಿದ್ಧತೆಯೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ:

> "..The visible imperfections and limitations of mind in the present stage of its evolution here we take as part of its very nature; but in fact the boundaries in which it is still penned are only temporary limits and measures of its still incomplete evolutionary advance; its defects of methods and

means are faults of its immaturity and not proper to the constitution of its being; its achievements althought extraordinary under the hampering conditions of the mental being weighed down by its instrumentation in an earthly body is far below and not beyond what will be possible to it in its illumined future".

- The Supramental Manifestation upon Earth, p. 98.[೩೧]

ಅರಬಿಂದೋ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಜಾತಿಯಿನ್ನೂ ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅರಬಿಂದೋ ವಿಚಾರಗಳು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಾಚೀನ ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಮೆದುಳು ಹಾಗು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಇನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ವಿಕಾಸದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಕಾಸದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯಪ್ರಾಣಿ (ಹೋಮೊ ಸಿಪಿಯೆನ್) 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯೆಂಬ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದೆ. ಈ ಹೋಮೊ ಸೆಪಿಯೆನ್‌ನ ಮುಂದಣ ವಿಕಾಸದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೆಲ್ಲ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯಲಿದೆ. ಈವರೆಗಿನ ವಿಕಾಸದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪಾತ್ರವೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ಮನುಷ್ಯಜಾತಿಯ ಬಹುಭಾಗ ವಿಕಾಸವಾಗದೇ ಹೋದೀತು ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ದಾರ್ಶನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಗೋಚರಿಸಿದ ಆ ಮನುಷ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಉಚ್ಚ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅರಬಿಂದೋ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಗ್ನಾಸ್ಟಿಕ್ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.[೩೨]

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಎಷ್ಟೇ ರೂಪಕಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಂದ ತನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಂದಿಗ್ಧಮಯ ಗೊಳಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದರೂ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತತೆಗಳು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅರುಹಲು ಎಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವನ ಅಂಥದೊಂದು ನಿಶ್ಚಿತತೆಗಳಲೊಂದಾಗಿದೆ [ಅನ್ಯಸಂಗವಿಲ್ಲಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದ ವಿವರಿಸಲಿಲ್ಲಯ್ಯ(೩೦೩)]. 'ಶಿಲೆಯೊಳಗಣ ಪಾವಕನಂತೆ'(೧) ಮೊದಲಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೂ ಈ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತ ನಿಶ್ಚಿತತೆಯಿಂದಲೇ. 'ಅಹುದು' ಎನ್ನಲು ಬಹುವಾಗಿ ಸಂಕೋಚಪಡುವ ಅಲ್ಲಮ 'ಅಲ್ಲ'ವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲೆಂದೂ ಹಿಂದೆಗೆವವನಲ್ಲ. ಲೋಕದೆದುರು ಬಗೆಹರಿಯದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ನಿಲಿಸುವುದೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಉತ್ಸಾಹ (ತನಗೊದಗಿದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಲೇ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಲೋಕದೊಳಗೆ ಅದಮ್ಯವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸುವುದು ಅಲ್ಲಮನ ಕ್ರಮ). ಆದರೆ ಅರಬಿಂದೋ ಕ್ರಮ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಪರ್ಯಯವಾದುದು. ಮನುಷ್ಯನ ಚೈತನ್ಯ ಎಂತಹ ದಿವ್ಯವಾದುದನ್ನೂ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲುದೆಂಬ ಭರವಸೆ ಅರಬಿಂದೋಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ "..an expression of some kind, a rendering into the thought ought to be possible". (On Yoga, Tome II, p.199)[೩೩] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅರಿತುದನ್ನು ಬರುಸೂರೆಗೊಳಿಸಿ

ಅರಿಯಮುದನ್ನು 'ಅರಿಯಬಾರದು' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಒಂದು ನಗ್ನ, ಸೃಜನಶೀಲ ಹಾಗು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯುತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಅಲ್ಲಮನ ಕ್ರಮ. ಅಂದರೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಸಿದುಕೊಂದು ಬಳಿಕ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಸುವ ತವಕವನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮ ಅದು. ಆದರೆ ಅರವಿಂದ ಹಾಗೆ ಭ್ರಮನಿರಸನಗೊಳಿಸುವವನಲ್ಲ. ಗ್ರಹಿಸಲು ಬಳಸಲಾಗುವ ಪರಿಕರವೂ ಆ ದಿವ್ಯತ್ವದ ಅನುಗ್ರಹವೇ ಆಗಿರುವುದೆಂದ ಮೇಲೆ ಅದು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕ ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೀಯ ಏಕೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದ 'ಆರ್ಯ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಕುರಿತು ಸತತವಾಗಿ ಆರುವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಅರಬಿಂದೋಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಫಲ್ಯದ ಕುರಿತ ಭರವಸೆ ಎಂತಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಊಹಿಸಬಹುದು.

ಅಲ್ಲಮ ಎಷ್ಟು ಅದ್ವೈತಿಯೋ ಅಷ್ಟೇ ದ್ವೈತಿ ಕೂಡ (ಇಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವೆಂದರೆ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯ ಪ್ರಣೀತ ದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. 'ಕರಣದ ಕಂಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನ್ನು ಕಾಣುವ' ಬಗೆಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ). ಅವನ ಯಾವುದೇ ವಚನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಅಲ್ಲಿ ಎರಡು ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಒಂದು ನಾಟಕವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆ ಇಡೀ ವಚನದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯವಾದ ಧ್ವನಿ ಪ್ರತೀತಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥದೊಂದು ನಾಟಕೀಯ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಹ್ವಾನಗೊಂಡು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಸರ್ಜನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರಾಕುಳವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಾಕುಲಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅರಪಿಂದರ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯಾಕುಲವಿಲ್ಲ, ಯಾವುದೂ ವಿಸರ್ಜನೆಯಾಗದು. ಅಲ್ಲಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಇಂಥದೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ, ಅನುಭಾವಿಯೂ ಹಾಗೆ ಆ ನಾಟಕದಿಂದ ವಿಸರ್ಜಿತನಾಗುವ ಒಂದು ಪಾತ್ರ ('ಷಡುವಿಧ ಜವನಿಕೆಯ ಮರೆಯಲ್ಲೇ ನಿಮ್ಮ ನಿಲವು'(೭೯೫) ಎಂದು ಅಲ್ಲಮ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ). ಅರವಿಂದರಲ್ಲಿ – ಈ ಹಿಂದೆಯೆ ಹೇಳಿದಂತೆ – ಇಂತಹ ವಿಸರ್ಜನೆಯಿಲ್ಲ. ಅರವಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸುವ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವಿ ಜವನಿಕೆಯ ಹೊರಗಿನವನಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ, ಅವನೇ ಆ ನಾಟಕದ ನಾಯಕ ಪಾತ್ರ.

> "The individual does not owe his ultimate allegiance either to the State which is a machine or to the community which is a part of life and not the whole of life; his allegiance must be to the Truth; the Self, the Spirit, the Divine which is in him and in all; not to subordinate or to lose himself in the mass, but to find and express that truth of being in himself and help the community and humanity in its seeking for its own truth and fullness of being must be his real object of existence".
>
> \- The Life Divine, p.930[೩೪]

ಈ ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾದ ಅಲ್ಲಮನ 'ಲೋಕವಿರಹಿತ ಶರಣನ' ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಚಾರಗಳಿವು. ಅರವಿಂದನ ವಿಕಾಸವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಲೋಕವಿರಹಿತನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜವಲಿಗೆ, ಒಂದು ಇಡೀ ಸಮೂಹವೇ ವಿಕಾಸ ಶೀಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮೊದಲು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರವಿಂದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೊಂದು ಬದುಕಿದೆ, ಅನನ್ಯತೆಯಿದೆ. ಅವಕ್ಕೊಂದು ಆತ್ಮವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಉನ್ನತ ಪರಿಣಾಮಿಯಾಗುವಂತೆ ಸಮಾಜವೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬಲ್ಲುದು.

ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ಅರಬಿಂದೋ ದೃಷ್ಟಿ ಜಗತ್ತಿನ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಸಮಾಜದ ಕುರಿತ ಅರವಿಂದನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ, ಮಾನವವಿಜ್ಞಾನದ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನದ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಅಪರೂಪವಾದುದು. ರೂಸೋ ಹೇಳುವಂತೆ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಕೆಲವು ಅಗತ್ಯಗಳ ಪೂರೈಕೆಗೆ ಹಾಗು ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡನೆಂಬುದನ್ನು ಅರವಿಂದ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಅಲ್ಲಮ, ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುಪಾಲು ಅನುಭಾವಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ ವಿದ್ರೋಹದ ಅಂಶ ಅರವಿಂದ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ (ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ಅಸಾಧಾರಣ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ) ಕಾಣಿಸದು. ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟತೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿದರೂ, ಉಳಿದವರಂತೆ ಅರವಿಂದರು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಯಲ್ಲ.

ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರಿದುದು ಅನುಭಾವ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸೂಫೀಗಳಲ್ಲಿರಬಹುದು, ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿರಬಹುದು ಅಥವ ಈವರೆಗಿನ ಯಾವುದೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅನುಭಾವಿಯಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಅವರೆಲ್ಲ ಸಮಾಜದಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿ, ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಂತವರು. ಸಮಾಜದಿಂದ ಬಂಡೆದ್ದವರು. ಅರವಿಂದರ ಕನಸುಗಳಾದರೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದು. ಮುಂದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಮಾಜವೇ ಪೂರ್ಣಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅರಬಿಂದೋ ವಿಚಾರಗಳ ಬಲವಾದ ವಿಶ್ವಾಸ. ಇಂದಿನ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ತನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಕಲ್ಪ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತತೆಗಳೊಡನೆ ಆ ಮಹತ್ತರ ಧ್ಯೇಯಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿದೆ, ಸಮೀಪವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಅದರ ಆಶಾವಾದ. ಅರವಿಂದರ ಆಶಾವಾದ (ಅದನ್ನು ಆಶಾವಾದವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದರೆ) ಜಗತ್ತಿನ ಈವರೆಗಿನ ಯಾವ ಅನುಭಾವಿಗೂ ಸಿದ್ಧಿಸಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಬಸವ ಅಲ್ಲಮರೂ ಆಶಾವಾದಿಗಳೇ. ಆದರೆ ಅವರ ಆಶಾವಾದ ಅರವಿಂದರ ಗುಣದ್ದಲ್ಲ. ಬಸವ ಅಲ್ಲಮರು ಇಲ್ಲಿನ ಕ್ಷುಲ್ಲಕವಾದ ವಿಕೃತವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆ ಹೊಂದಿದವರಾದರೂ ನಿರಾಶಾವಾದಿಗಳಲ್ಲ. ಅವರ ಆಶಾವಾದವಿರಲಿ, ನಿರಾಶಾವಾದವಿರಲಿ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದುದು. 'ಹಿಂದಣ ಅನಂತ, ಮುಂದಣ ಅನಂತ'ದ ಶಾಶ್ವತ ಕಲ್ಪನೆ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ತಿಳಿಯದೆಂದಲ್ಲ, ಆದರೆ ತನ್ನ ವಚನಗಳನ್ನು ಅವನು ತತ್ಕಾಲದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬರೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ತತ್ಕಾಲವೂ ಮುಖ್ಯ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಲದ ಅನಂತತೆಯೂ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಅಲ್ಲಮ 'ಹಿಂದಣ ಅನಂತವನು ಮುಂದಣ ಅನಂತವನ್ನು ಒಂದು ದಿನ

ಒಳಕೊಂಡಿತ್ತು' ಎಂದು ಶಾಶ್ವತ-ತತ್ಕಾಲ ಎರಡನ್ನೂ ಏಕತ್ರ ಮಿಳಿತಗೊಳಿಸಿ, ಚಿಂತಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದಿಂದ ಒಮ್ಮೆಲೆ ಹಿಂದೆ ಸರಿದ ಅರವಿಂದರಿಗೆ ತತ್‌ಕ್ಷಣದ ತುರ್ತು ಮಹತ್ವದ್ದಲ್ಲವೆ ಅಲ್ಲ. ಕಾಲದ ಅನಂತತೆಯೇ ಅರವಿಂದರಿಗೆ ದೊಡ್ಡದು. ಭಾರತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ತೀವ್ರವಾದ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಅರವಿಂದರು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ಪಾಂಡಿಚೇರಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಸ್ಥರಾಗಿದ್ದುದೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೆ. ಕೊನೆಗೆ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಲಭಿಸಿದಾಗ ಅರವಿಂದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನೆಂದು ಕೇಳಿದಾಗಲೂ ಕಾಲದ ಅನಂತತೆಯನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರೆಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. "ಇದು ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ, ಇಡೀ ಮನುಷ್ಯಕುಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಮನುಷ್ಯಕುಲವೇ ಈ ದಿನ ಒಂದು ಹೊಸ ಯುಗಕ್ಕೆ ಪಾದಾರ್ಪಣ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಹೊಸದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಭಾರತದ ನೆರವಿನಿಂದ ನೆರವೇರಲಿದೆ".[೩೫]

ಎಲ್ಲ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಧಾರೆಗಳೂ ಸತತವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅತೀತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕುರಿತು ಅರವಿಂದರಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹಾಗು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಯಾವ ಅನುಭಾವಿಯೂ ನುಡಿದಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿಂದೆಯೆ ನೋಡಿದಂತೆ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ತೊಡಗಿದೊಡನೆ ಭಾವಸಮಾಧಿಗೇರಿ ಶಬ್ದಮುಗ್ಧನಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ರಮಣ, ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಮೊದಲಾದವರೂ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಿ, ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಇಷ್ಟಪಡಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನಂತೂ ಸಂದಿಗ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುವ ಮೂಲಕ - ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವ್ಯಕ್ತಿ ಇನ್ನೂ ತೀವ್ರವಾಗೊಳಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ಹೊಸ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ - ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಿನ್ನೂ ಹೊಸ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುವನಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವನ ಕ್ರಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವಿಗಳೂ - ಅಲ್ಲಮನೂ ಸೇರಿದಂತೆ - ಮನುಷ್ಯನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ಷಮತೆಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಮಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಂಬಿಕೆಯಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು - ಆ ಅತೀತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕುರಿತು ಅಲ್ಲಮನಂತೆ, ಸೂಫಿಗಳಂತೆ ಬರಿಯ ತವಕವನ್ನಷ್ಟೆ ಹುಟ್ಟಿಸದೆ - ಮುಂದುವರೆಸಿದ್ದು ಅರವಿಂದ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ತವಕವೂ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದಾದರೂ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಅದರಿಂದಲೇ ಸಮಾಧಾನ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಬಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮ ಉದಕದೊಳಗಣ ತೃಷ್ಣೆ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉದಕದೊಳಗಣ ಈ ತೃಷ್ಣೆಯನ್ನು ಉದಕವನ್ನರಸಲು ತೊಡಗಿಸುವುದು ಅರವಿಂದರ ವಿಚಾರಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ. ಆ ತೃಷ್ಣೆಯಿಂದಲೂ ಪಾರಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅರವಿಂದನ ವಿಚಾರಗಳು 'ಸುಪ್ರಾರ್ಯಾಷನಲ್', 'ಸುಪ್ರಾಮೆಂಟಲ್' ಇತ್ಯಾದಿ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಂದಿಯೊಡನೆ - ಉಳಿದ ಅನುಭಾವಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಂದಿಯೊಡನೆ - ಉಳಿದ ಅನುಭಾವಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಅದರ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಲು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಯಾವೊಬ್ಬ ಜೀವಿಯೂ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿಲ್ಲ, ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇಡೀ ಮನುಷ್ಯ ಜಾತಿಯೇ ಸೂತಕಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗರ್ವವನ್ನು ತೋರಿಸುವಾಗ - ಸಾವಕಾಶವಾಗಿ, ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದೆ ಅರವಿಂದರ

ಅನನ್ಯತೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ವಿಚಾರಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ಮಾರ್ಬಿಡ್' ಎನಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮನಂತೂ ನೇರವಾಗಿ 'ಗುಹೇಶ್ವರ ಕಂಡಾ – ಇದು ಭ್ರಾಂತು ಕಂಡಾ!' ಎಂದು ಹೇಳಿಯೇ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅರವಿಂದರ ಸುಪ್ರಾರ್‍ಯಾಷನಲ್ ವಿಚಾರಗಳು ತಲ್ಲಣದಲ್ಲಿರುವ ಮನುಷ್ಯ ಕುಲಕ್ಕೆ ಎಂಥದೋ ಸಮಾಧಾನ ಹೇಳುವ, ಬದುಕುವ ಕಲೆ ಕಲಿಸುವ ಧೋರಣೆಯದ್ದಲ್ಲ, ಜಗತ್ತಿನ ಮಹಾನ್ ಮೇಧಾವಿಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿರುವ ಅರವಿಂದರಿಗೆ ತನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುವ ತವಕವಿದ್ದಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ''ಹಾಗೊಂದು ವೇಳೆ ಇದು ಕಪೋಲಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಸತ್ಯದ ಸೋಲಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗದ ಸೋಲು. ಭವಿಷ್ಯವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಲಿದೆ'' ಎಂದು ವಿನಯದಿಂದ, ಆದರೆ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[೩೫] ಅರವಿಂದರ ನಿಶ್ಚಿತತೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಏಟಿಗೆ ಯಥಾರ್ಥವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲಳವಲ್ಲ, ಉಚಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮನಂತಹ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭಾವಿಯು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಸಂದಿಗ್ಧಗಳನ್ನು ಬಗೆಯಲು ಅರವಿಂದನ ವಿಚಾರಗಳು ಒಂದು ಪರಿಕರದಂತೆ ನೆರವಾಗಬಲ್ಲುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬಾರದೇಕೆ?

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. In a discourse on a CD, Copyright: Krishnamurti Foundation, Bangalore.
೨. ಜಿಡ್ಡು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಜೀವನ ದರ್ಶನ, ಲೇ: ನಿ. ಮುರಾರಿ ಬಲ್ಲಾಳ್, ಬೆಂಗಳೂರು ಶಿಕ್ಷಣ ಕೇಂದ್ರ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಫೌಂಡೇಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫, ಪುಟ ೧೬೦
೩. Social Philosophy of Sri Aurobindo and The New Age, Kishore Gandhi, Sri Aurobindo Society, Pondicherry, 1965, pp 243
೪. Life of Sri Ramakrishna, Compiled from various authentic sources, Advaita Ashrama, Calcutta, 1924, pp 43-46
೫. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ಅಲ್ಲಮನ ಕಾಯಸಿದ್ಧಾಂತ, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೮
೬. ಅದೇ, ಪುಟ ೯
೭. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ – ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.
೮. ಜಿಡ್ಡು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಜೀವನ ದರ್ಶನ, ಲೇ: ನಿ. ಮುರಾರಿ ಬಲ್ಲಾಳ್, ಬೆಂಗಳೂರು ಶಿಕ್ಷಣ ಕೇಂದ್ರ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಫೌಂಡೇಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫, ಪುಟ ೧೭೪
೯. http://www.allaboutphilosophy.org.does-god-exist-c.html
೧೦. ಪೂಜ್ಯಶ್ರೀ ರಮಣಮಹರ್ಷಿಗಳ ದಿವ್ಯಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ದಿನದಿನವೂ, ಅನು: ಶ್ರೀ ಮೂರ್ತಿ, ಪ್ರ: ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೭
೧೧. ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದರ್ಶನ – ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ ಸಹಿತ, ೨-೬ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರಿರಾಮಕೃಷ್ಣ ಆಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩, ಪುಟ ೬೪
೧೨. Existentialism from Dostoevsky to Sartre, Meridian Books Inc, New York, 1956, pp 104
೧೩. The Will to Power, part 1, Antichrist, Friedrich Neitzsche, Ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968
೧೪. ibid.,
೧೫. Existentialism from Dostoevsky to Sartre, Meridian Books Inc, New York, 1956, pp 104
೧೬. ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಸಮೇತ ಶ್ರಿಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಪೀಠಿಕೆ, ಅನು: ಶ್ರಿ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳವರು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೮೯, ಪುಟ ೨೧
೧೭. ಸಾಯಣ ಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನು: ಡಾ. ಶ್ರಿ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರಿ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯, ಪುಟ ೨೮೨
೧೮. The Myth of Sisyphus, Albert Camus, Copyright 1955 by Alfred A. Knopf, Inc.
೧೯. Thus Spoke Zarathustra, Prologue, Friedrich Neitzsche, Penguin Classics, 1961
೨೦. Existentialism from Dostoevsky to Sartre, Neitzsche: "Live Dangerously", Meridian Books Inc, New York, 1956, pp 105
೨೧. The Gospel of Sri Ramakrishna, Originally Recorded in Bengali by 'M', a Disciple of the Master, Sri Ramakrishna Math, Madras, 1974, pp 65
೨೨. Life of Sri Ramakrishna, Compiled from various authentic sources, Advaita Ashrama, Calcutta, 1924, pp 75
೨೩. ibid., 86

೨೪. The Life of Vivekananda and The Universal Gospel, Romain Rolland, Advaita Ashrama, Calcutta, August 1988, pp 110

೨೫. Life of Sri Ramakrishna, Compiled from various authentic sources, Advaita Ashrama, Calcutta, 1924, pp 102-111

೨೬. ibid., pp 158-160

೨೭. ibid., Preface to the first edition,

೨೮. ಇದರ ಕುರಿತು ಈ ಕಾಲದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಚಿಂತ್‌ಕ ಯು.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ವಾಸ್ತವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಓರ್ವ ಬಂಗಾಳೀ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಖುದ್ದಾಗಿ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ವಚನವೇದದ ಮೂಲಪಾಠದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ತರ್ಜುಮೆಯ ಸಮೇತ ಬಂಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಓದಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಅನುವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ಸ್ವಾಮಿ ನಿಖಿಲಾನಂದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗೆಗೂ ಅವರಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಬಂದಿತು.

೨೯. ದೇವರ್ಷಿ ನಾರದರ ಭಕ್ತಿ ಸೂತ್ರಗಳು, ಸೂತ್ರ ೬, ಸ್ವಾಮಿ ಹರ್ಷಾನಂದ, ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಠ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೨, ಪುಟ ೧೬

೩೦. Life of Sri Ramakrishna, Compiled from various authentic sources, advaita Ashrama, Calcutta, 1924, pp 43-44

೩೧. Supramental Manifestations Upon Earth – Sri Aurobindo, Sri Aurobindo Society, Pondicherry, 1962, pp 98

೩೨. Human Cycle, pp 228-229

೩೩. On Yoga, Tome II, Sri Aurobindo, Sri Aurobindo Society, Pondicherry, 1977, pp 199

೩೪. The Life Divine, Sri Aurobindo, Sri Aurobindo Society, Pondicherry, 1985, pp 930

೩೫. Social Philosophy of Sri Aurobindo And The New Age, Kishore Gandhi, Sri Aurobindo Society, Pondicherry, 1965,pp 6

ಭಾಗ–೬: ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು

ಮುಂದಣ ಕವಿಗಳೆನ್ನ ಕರುಣದ ಕಂದಗಳು
(ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಇಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ)

(ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲಮನಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆ, ಕಾವ್ಯಪ್ರಯೋಗದ ನೆಲೆ ಹಾಗು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಚರ್ಚೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇಂದ್ರೆ, ಮಧುರಚೆನ್ನ ಹಾಗು ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ).

<u>ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯ:</u> ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಗುಹೇಶ್ವರತತ್ವವನ್ನು 'ಶತಕೋಟಿ ಸೂರ್ಯರು ಮೂಡಿದಾಗ'(೭೩೭) ಹುಟ್ಟುವ ಅಗಾಧವಾದ ತೇಜಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬೆಳಕು ಕತ್ತಲೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬಾಲ್ಯಕಾಲದಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಮೂಲ ನೆಲೆಯಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಬೇಂದ್ರೆ ತಮ್ಮ ಒಂದು ಸುನೀತದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.[1] ಕತ್ತಲೆಯೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬುದು ಬೇಂದ್ರೆಯ ಆರಂಭಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಗಿತ್ತು:

ಬೆಳಕೆ ಬೆಳಕಿದ್ದು ಕತ್ತಲೆಯು ತುಂಬಿತು ಹೇಗೆ?

ಬೆಳಕಿಗೊಂದು ಪರಿಮಿತಿಯುಂಟು. ಕತ್ತಲೆಯಾದರೂ ಅಪರಿಮಿತವಾದುದು. ಪರಿಮಿತವಾದ ಬೆಳಕು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಅರ್ಹವೇ ವಿನಃ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲುಂಟೆ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೆಳಕಿಗೊಂದು ಉಪಾಧಿಯಿರುವಂತೆ, ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಿರುವಂತೆ ಕತ್ತಲೆಗುಂಟೇ? ಅಲ್ಲಮ ಸಹ 'ಅಪರಿಮಿತದ ಕತ್ತಲೆಯೊಳಗೆ ವಿಪರೀತದ ಬೆಳಗನಿಕ್ಕಿದವರಾರೋ'(೪೯೯) ಎಂದು ಬೆಳಗಿನ ಈ ವೈಪರೀತ್ಯಕ್ಕೆ ಬೆರಗುಗೊಳ್ಳುವನಲ್ಲದೆ ಕತ್ತಲೆಯ ಕುರಿತು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬೆಳಗು-ಕತ್ತಲೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಬೆಳಗೂ ಅದೇ ಕತ್ತಲೆಯೂ ಅದೆ' ಎಂದು ಅವೆರಡನ್ನೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯಭಾವದಲ್ಲೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರಾಕರಿಸದುದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬಗೆವ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆ ಅಲ್ಲಮರ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವುಂಟು. ಇಬ್ಬರೂ ಬೆಳಕನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವವರಾದರೂ. ಅರಿವಿನ ಮೂಲಸ್ವರೂಪ ಬೆಳಕಿನ ತರಹದ್ದೆಂದು ನಿರ್ವಚಿಸುವರಾದರೂ ಕತ್ತಲೆಯನ್ನು ಕೆಡುಕೆಂದು, ಅವಲೋಕಿಸಬಾರದ ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಕತ್ತಲೆಯೆಂಬು ಒಂದು ಪಾಪಕೂಪವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅಡಿಗರ ಭೂತ ಪದ್ಯವೂ ಈ ಇಬ್ಬರು ಕವಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಗೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕತ್ತಲೆ ಎಂಬ ಹಳಸುಗಾಳಿಯು 'ತುಳಸಿ ವೃಂದಾವನದ ಹೊದರಿನೆಡೆಗೆ' ತೆವಳುತ್ತದೆ. ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಕಂದಕಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡಲೆಳೆಸುವ ಈ ಗರಿಸುಟ್ಟ ತಾರೆಗೆ ತನ್ನ ಭೂತದಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯೇನೋ ಅಗಾಧವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಪಾರಾಗಿ 'ಬಂಗಾರಶಿಖರ'ವನ್ನು ತಲುಪಿಯೇ

ತೀರುವೆನೆಂಬ ಭರವಸೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. 'ಕಂಡೀತು ಗೆರೆಮಿರಿವ ಚಿನ್ನದದಿರು' ಎಂಬ ಆಶಾವಾದವನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುವ ಅನುಮಾನ ಅದಕ್ಕಿದೆ.

ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣು ಕಾಣದ ಬೀದಿಯಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲಿ
ಗೋಡೆ ತಡಕುತ ಇನ್ನು ತೆವಳಬೇಕು.
ಹೆಳವನ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಕುರುಡ ಕೂತಿದ್ದಾನೆ;
ದಾರಿ ಸಾಗುವುದೆಂತೊ ನೋಡಬೇಕು[3]

ಎಂಬ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಅಡಿಗರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಗೆ ಕತ್ತಲೆಯ ಕುರಿತು ಆ ಬಗೆಯ ಹೆದರಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಬೆಳಕಿನ ಕುರಿತ ಅವರ ವಿಚಾರ ಅನುಮಾನದ್ದಲ್ಲ, ಅದು ಬರೀ ಹಂಬಲವಲ್ಲ:

ತೆರೆಮರೆಗಳನೆತ್ತರಿಸಿ
ತೊಡಕುಗಳನು ಕತ್ತರಿಸಿ
ಅವನ ಬೆಳಕ ಬಿತ್ತರಿಸಿ
ಶಕ್ತಿಯೊಂದು ಬರುವುದು

ಆ ಶಕ್ತಿ ಅಲಗಿನಂತೆ
ಈ ಪ್ರಪಂಚ ಗಲಗಿನಂತೆ
ಅದುವರೆಗೂ ಮಲಗಿದಂತೆ
ನಾವು ತಾಳಿಯಿರುವುದು

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಬೆಳಕು–ಕತ್ತಲೆ ಎಂಬ ಸೂತ್ರವೊಂದನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅನ್ವೇಷಿಸತೊಡಗುವುದರಿಂದ, ಒಂದು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಆಳದ ಪರಿಚಯವಾಗುವುದಾದರೂ ಆ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಪರಿಚಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂಥದು? ಅದನ್ನರಿಯಲು ಎರಡು ಕ್ರಮಗಳಿವೆ. ಒಂದು – ಅವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಇನ್ನೊಂದು – ಅವರ ಮಹಾಪ್ರಸ್ಥಾನ, ಅಮೃತಾನುಭವ ಅಥವ ಸಹಸ್ರತಂತ್ರೀ ನಿಃಸ್ವನದಂತೆ, ಚಾಂಗದೇವ ಪಾಸಷ್ಟಿ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕವಿತೆಗಳ ಓದಿನಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಬಗೆಯ ಕವಿತೆಗಳನ್ನೋದಿ ಬೇಂದ್ರೆಯ ದಾರ್ಶನಿಕತೆ ಶ್ರೀಮಾತಾರವಿಂದರ, ಜ್ಞಾನದೇವರ, ಮತ್ಸ್ಯೇಂದ್ರನಾಥರ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಗೆ ಸಮೀಪವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸುಲಭ ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳೂ ಸುಲಭವಾಗಿಯೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅವರ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಗಳ ಪರಿಚಯವಾಗುವುದೇ ವಿನಃ ಆ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನರಿಯಲು ಹಾಗೂ ದಾರ್ಶನಿಕ ಜಗತ್ತು ಹಾಗು ಕಾವ್ಯಜಗತ್ತುಗಳು ಆ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಸತ್ವ ಯಾವ ರೂಪದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಇದನ್ನಿನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದ್ವೈತವೆಂಬ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ತತ್ವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಃಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಅದ್ವೈತದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆ ಆ ಪ್ರಾಚೀನ ಅದ್ವೈತ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಂದೂ ಸಿಗದಿದ್ದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆ ಸತ್ವ ಅಲ್ಲಮದ್ದೇ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯದೇ, ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯದ್ದೇ, ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ದೇಸೀತನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದೇ, ಅದು ಜಾನಪದ ಸತ್ವವೇ ಇತ್ಯಾದಿ ಚರ್ಚೆ ಹಾಗೂ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಪ್ರಯಾಸ ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಸತ್ವದ ಮೂಲ ಯಾವುದೇ ಇರಲಿ. ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ನಮಗಿಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಹಾಗೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ವಾಸ್ತವ.

''ಭವದ್ದು ಅನುಭವವಾದರೆ ಅದರ ಅಭಾವ ಅನುಭಾವ''[೪] ಎಂಬುದು ಅನುಭಾವದ ಕುರಿತ ಬೇಂದ್ರೆಯ ನಿಲುವು. ಅರವಿಂದರ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೊಪ್ಪುವ ಬೇಂದ್ರೆಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಭವವೆಂಬುದು ಹುಸಿ, ಬಂಧನಗಳಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಭವದ ಅಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತನಾಗಿ ನಿರ್ಬೀಜನಾಗಬೇಕೆಂಬ ಮನುಷ್ಯನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯ ಪೂರ್ಣದೃಷ್ಟಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ತವಕವನ್ನು, ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂದು ಕರೆಯದೆ 'ಕ್ವಚಿತ್‌ದುರಾಸೆ'[೫] ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯ. ಅಲ್ಲಮ ಕೂಡ ಅಂತಹ ತವಕ ಹುಡುಕಾಟಗಳನ್ನು 'ಇದೇನೋ ಇದೆಂತೋ ಎಂಬೆರಡು ಕತ್ತಲೆ' ಎಂದೂ, 'ತುರೀಯದ ತವಕ' ಎಂದೂ ಕರೆದಿರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯದ ಗಮ್ಯ ಇಂತಹ ನಿರ್ಬೀಜತ್ವವಲ್ಲ, ಬಯಲಲ್ಲ. ''ರಕ್ತದ ಬಣ್ಣದಲ್ಲಿ ಕೆಂಪುಕಣ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ತನಕ ಕಾವಿಬಟ್ಟೆ ಹೊದ್ದು ಅದನ್ನು ಅಡಗಿಸಿ ಏನು ಫಲ?''[೬] ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಬೇಂದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮವೆಂಬುದು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮೂಲ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿದೆ.[೭] ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮವೆಂಬುದು ಕವಿಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಇದ್ದು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವ ಬುದ್ಧಿ ಭಾವಗಳ ವ್ಯಭಿಚಾರೀ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯೇ 'ಕಣ್ಣಿಗೂ ಕಣ್ಣಾಗಿ ಒಳಗೆ ಇಹುದು' ಮೊದಲಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಖೀಗೀತ, ನಾನು ಬಡವಿ ಮತ್ತು ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರೇಮತತ್ವದಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆ ತಾನು ಬಯಸಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಪಡೆಯಬಲ್ಲರು. ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿರುವುದೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣರ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷದಡಿ ಕುಳಿತು ಬೇಕುಬೇಕಾದುದನೆಲ್ಲ ಪಡೆದು ಆನಂದಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಮರುಗಳಿಗೆಯೇ ''ಇಲ್ಲಿಗೆ ಹುಲಿಯೋ ಸಿಂಹವೋ ಬಂದರೆ ಏನುಗತಿ?'' ಎಂಬ ಭಯ ಅವನನ್ನಾವರಿಸಿತು. ಅವನು ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೊಡನೆಯೆ ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷವು ಅದನ್ನೂ ದಯಪಾಲಿಸಿ ಅವನ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು ಎಂಬ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಕಥೆಯಿದೆ.[೮] ಬೇಂದ್ರೆಯ ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷ ಇಂತಹ ಪ್ರಳಯಕಾರಕವಾದುದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬೇಂದ್ರೆ ಆ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷವೆಂದಷ್ಟೇ ಕರೆಯದೆ – ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಲೋಭನೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಸೂಚಿಸುವ ಪದ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಏನೋ – 'ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷವೃಂದಾವನಂಗಳಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೃಂದಾವನ ವೆಂಬುದು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೀ

ಪ್ರಲೋಭನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಸಾವಿಗೂ, ಪ್ರಳಯಕ್ಕೂ, ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಳಯವೆಂಬುದೂ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯದೊಡನೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ.[೯]

ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಅಲ್ಲಮನಂತೆ ಅದ್ವೈತಿಯಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತದ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ–ಜಗತ್ತುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಪರ್ಕ ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದನ್ನು 'ಆಭಾಸವಾದ' (ಪರ್ಸೆಪ್ಷನಲ್ ಎರರ್) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ದೋಷ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. 'ಕಂಗಳ ಕರುಳ ಕೊಯ್ದುವರ, ಮನದ ತಿರುಳ ಹುರಿದವರ...ಎನಗೊಮ್ಮೆ ತೋರಾ'(೪೫೧) ಎಂಬ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅಸಾಧ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕುರಿತ ವಿವೇಚನೆಯೇ ಇದೆ. ಪ್ರೇಮತತ್ವವೆಂಬುದು ಈ ಆಭಾಸವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಬಲ್ಲುದೆಂಬುದು ಬೇಂದ್ರೆಯ ನಿಲುವು. ಪ್ರೇಮದಿಂದ ಆಭಾಸ ನಿರಸನಗೊಂಡು ಅತ್ಯಂತ ಸರಿಯಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಭರವಸೆಯಿದೆ. 'ಕಲ್ಲುಸಕ್ಕರೆಯಂಥ ನಿನ್ನೆದೆಯು ಕರಗಿದರೆ..' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಇಂತಹ ಭರವಸೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ನಾದಕ್ಕೆ ಬೇಂದ್ರೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ನೀಡುವರೆಂದೂ ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[೧೦] ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯ ಅರವಿಂದ ಜ್ಞಾನದೇವ ರಮಣ ವಿವೇಕಾನಂದ ಮೊದಲಾದ ಅನುಭಾವಿಗಳ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುವುದಾದರೂ ಅದು ಅವರುಗಳ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಗೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಪದ್ಯಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಪುನಃ ಆಭಾಸವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಗಳು ಹುಟ್ಟುವ ಮೂಲ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯ ಪ್ರತಿಭೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅರವಿಂದ ಜ್ಞಾನದೇವಾದಿಗಳ ವಾಣಿಗಳ ಪುನರನುರಣನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯ 'ಭಾವಗೀತ' ಪದ್ಯ ತುಂಬ ಸೊಗಸಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ: ಕವಿಭೃಂಗದ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುವುದು ಜೇನನ್ನರಸುವುದರತ್ತ (ಏನು ಏನು? ಜೇನು ಜೇನು?). ಆದರೆ ಅದು ಹೇಗೋ ಅರವಿಂದ ರಮಣ ಮೊದಲಾದ ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸಗಳು ಈ ಭೃಂಗದ ಬೆನ್ನೇರಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಆ ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸಗಳಿಗೆ ಹಲವು ಹೂವುಗಳ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಕಂಡಿರುವ, ಅವುಗಳ ಬಂಡನುಂಡಿರುವ ಕಾರಣ ಈ ಭೃಂಗದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆ ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸಗಳಾದರೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದುದು, ಅವುಗಳ ನಾದ ಓಂಕಾರದ್ದು. ಈ ದುಂಬಿಯದಾದರು ಜೀವೇಷಣೆಯೆ ತುಂಬಿದ 'ಜೇನು ಜೇನು' ಎಂಬ ಗುಂಗುಂ ಗಾನ. ಇಂತಹ ದುಂಬಿಯ ಗಾನದಲ್ಲಿ 'ಕಿಂಚಿದೂನ'ವಿದೆಯೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹಳಹಳಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಕವಿಗೆ ಆ ಹಳಹಳಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಬೆನ್ನೇರಿದ ಆ ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸ ಓರಿದೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಜೇನಲ್ಲದೆ ಆ ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸಗಳು ತನ್ನ ಬದುಕಾಗಲಾರದು ಎಂಬ ಅರಿವು ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಮಾಧಾನ ಈ ಭೃಂಗಕ್ಕಿದೆ. ಅವನು ಓಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಲೀನನಾಗದೆ ತನ್ನದೆ ಏಕತಾನದ ನಾದದಲ್ಲಿ ಲೀನನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ನಾದಲೀನತೆ ಅಥವ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅರಿವು ಹಾಗೂ ಸಮಾಧಾನಗಳು ಯಾವುದೆ ಕವಿಪ್ರತಿಭೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. 'ನಿನ್ನ ನಗೆಯನ್ನೆ ಮೊಳಗುತ್ತಿರುವ ಮಲ್ಲಿಗೆ ನಿನ್ನ ನಲ್ಮೆಯ ನೆಳಲನೀವ ಮಾವು

ನಿನ್ನೊಲವನಪ್ಪಿ ತೋರುವ ಕೊಳದ ತಳಕೆಸರು ಇಲ್ಲಾಡುವುದು–ಇದೇ ಹೊಸ ಠರಾವು’[೧೧] ಎನ್ನುವ ಅಡಿಗರಲ್ಲೂ ಇದೇ ಅರಿವು ಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಆರ್ತಭಾವವನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ವ್ಯಂಜಿಸಬಲ್ಲ ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕಾವ್ಯವಿನ್ನೂ ಹಾಗೆ ಸಮಾಧಾನಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸಮಗಾರ ಭೀಮವ್ವನ ಎದೆಹಾಲ ಬೇಡುವ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಹಸಿವು ಹಾಗೂ ದೈನ್ಯತೆಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನ ‘ಆವಂತಿಕಾ’ದಲ್ಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದಿದೆ.[೧೨] ಆ ಹಸಿವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಣಿಯುವಂತಹುದಲ್ಲವೆಂಬುದು ದಿಟವಾದರೂ ಇಂತಹ ಹಸಿವನ್ನು ತಾನು ನಂಬಿದ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಥವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅಡಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಕವಿಗೆ ಮೂಡದಿರುವುದು ಕವಿಯ ಮುಗ್ಧತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಗೆಳತಿ ತಾಯಿ ದೇವತೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾದ ಈ ‘ಆವಂತಿಕಾ’ ಬಹುಶಃ ದಗಾಕೋರಳೂ ಆಗಿದ್ದು, ಅಡಿಗರಿಗೆ ಅನಿಸಿದಂತೆ, ಆಕೆ ‘ದಿಲ್ಲಿ ದ್ವೀಪಾಂತರಕ್ಕೆ ಕೈ ಕೊಟ್ಟು’ ಓಡಿ ಹೋಗಿರಲೂ ಅವಕಾಶವಿರಬಹುದು ಎಂಬ ಅನುಮಾನವಾಗಲಿ ಹಾಗು ವಿಷಾದವಾಗಲಿ ಸುಳಿಯದಂತಹ ಮುಗ್ಧಪ್ರೇಮ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ್ದು. ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ಪಡದ ಇಂತಹ ಮುಗ್ಧತೆ ಕೆಲವುಸಲ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣದಂತಾಗಿಸುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಉಪಾಧಿಯೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಥರದ ಅನುಮಾನ ಹಾಗೂ ಒಂದು ವೇಳೆ ಆ ಅನುಮಾನ ದಿಟವಾದಾಗ ಹುಟ್ಟುವ ನಿರ್ವೇದದ ತರುವಾಯ ಬೇಂದ್ರೆಯ ಸಖೀಗೀತ, ಅಡಿಗರ ಕೂಪಮಂಡೂಕದಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಬೇಂದ್ರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಹುಡುಕಾಟ ಮೊದಲಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸಾಧನೆಗಳ ಕುರಿತು ಬೇಂದ್ರೆಯ ನಿಲುವು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಸಮೀಪವಾದುದು. ಬೇಂದ್ರೆ ಯಾವುದೇ ರಮ್ಯತೆಯ ಬೆನ್ನೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ತನ್ನ ಬೆನ್ನೇರಿ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಬೇಂದ್ರೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ‘ಜಿಜ್ಞಾಸೆ’ ಎಂಬ ಬೇಂದ್ರೆಯದೊಂದು ಪದ್ಯವೇ ಇದೆ. ತನ್ನಲ್ಲಿ ‘ಏನು’, ‘ಯಾಕೆ’ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇಳಲು “ತಾನು ಹಲವು ವೇದ ಶಾಸ್ತ್ರ ಓದಿದೆ, ನೂರು ದೇಶ ಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಗೇ ಉಳಿದಿದೆ” ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥದೇ ವಿಚಾರ ಅಡಿಗರ ‘ನಡೆದು ಬಂದ ದಾರಿ’ಯಲ್ಲಿದೆ. ಅವರ ‘ನನ್ನ ಅವತಾರ’ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಯಕನು ರಾಮ ಕೃಷ್ಣ ಬುದ್ಧ ಗಾಂಧಿ ಈ ಎಲ್ಲರ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ತಾನು ಇದ್ದೂ ಅವರಿಂದ ಏನನ್ನೂ ಪಡೆಯಲಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.[೧೩] ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಇದೂ ತೀವ್ರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಪದ್ಯವೇ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಯಕ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏಳುತ್ತಿದ್ದ ಜ್ವಲಂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಷ್ಟು ದುರ್ದಮ್ಯವಾದುದೆಂದರೆ ಆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಗಾಂಧಿಯವರೆಗಿನ ಯಾವ ಅವತಾರ ಪುರುಷರಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾಧಾನವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅವರ ಜೊತೆಗಿದ್ದು, ಅವರನ್ನೊಪ್ಪಿ, ಅವರಿಗೆ ಜಯಕಾರ ಹಾಕಿದರೂ ತನ್ನ ಅಂತರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ಮನಗಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ತೀವ್ರತೆಗೆ ತಾನೇ ಮೋಹಗೊಂಡಂತೆ ಈ ‘ನನ್ನ ಅವತಾರ’ ಪದ್ಯವಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯಾದರೂ ಹಾಗೆ ಮೋಹಗೊಳ್ಳದೆ ಎರಡನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಲ್ಲೋ ತನ್ನನ್ನೇ ಮೋಸಗೊಳಿಸಿ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆಯೆ ಎಂದು

ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅನುಮಾನ ನಂತರದ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರಿಗೂ (ಹಣೆಗೆ ತುಪ್ಪವ ಹಚ್ಚಿ ಬಿಟ್ಟ ಬೆಕ್ಕಿನ ಹಾಗೆ ಮೊದಲಾದ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ, ಕಂಬವನ್ನು ಸುತ್ತುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ) ಉಂಟಾಗಿದೆ.

ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆ 'ಪಾಡು' ಎಂಬ ಪದದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಅಂತಿಮ ಫಲವಾಗಿ ಹಾಡು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದಾದರೆ ಆ ಹಾಡಿಗೆ ಮುನ್ನಿನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪಾಡೆಂಬುದು, ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂಬುದು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವರ ಹಾಡು ಅವರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಫಲವೆಂದು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬಹುದಾದರೂ ಬೇಂದ್ರೆ ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಮುನ್ನ ಬಗೆಯಲಿ ಹಾಡ ನೀ ನೀನೆ ಹೆತ್ತಿ
ನನ್ನ ನಾಲಗೆ ನಿನಗೆ ಬರಿ ಸೂಲಗಿತ್ತಿ
ಇಲ್ಲದಿರೆ ಹಾಡುವುದು ನನ್ನ ಪಾಡೇ?
ಓ ಹಾಡೆ, ಓ ಹಾಡೆ, ಓ ಹಾಡೆ !

ಹಾಡನ್ನು ಕುರಿತೇ ಹಾಡಲಾಗಿರುವ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಡೆಂಬುದು ತನ್ನ ಪಾಡಿನಿಂದ, ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗದೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ದಾರಿಯಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ. ತಾಯ ಹಾಲನ್ನು ಹೀರುತ್ತ ಕಣ್ಮುಚ್ಚಿರುವ ಮಗುವಿನ ತಣಿವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆನ್ನಲಾದೀತೇ? 'ಹಾಲು ಸುರಿಯೇ ತಾಯಿ ಸಮಗಾರ ಭೀಮವ್ವ..' ಎಂಬ ದೈನ್ಯತೆ ಹಸಿವುಗಳು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಮೂಲ ಲಕ್ಷಣಗಳು. ಅಂತಹ ತೀವ್ರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವುದಾದರೂ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಕ್ಷಣಭಂಗುರವಾದುದು, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸ್ಥಾಯಿಯಾದ ನೆಲೆಯಿಲ್ಲ. ಐವರು ತಾಯಂದಿರನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಅಂಬಿಕಾತನಯದತ್ತ ಎಷ್ಟುಕಾಲ ಹಸಿದಿರಲು ಸಾಧ್ಯ?

ಬೇಂದ್ರೆಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ನೀಡಲು, ವಿಂಗಡಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸಮಗ್ರಕಾವ್ಯವನ್ನು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಮನ, ದರ್ಶನ, ವಿಕಾಸ, ವಿನ್ಯಾಸ, ತತ್ವ, ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಬೇಂದ್ರೆಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಕಾಸದ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಿಲ್ಲ, ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದಾದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದೊಂದೇ ವಿಷಯ – ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ರಸಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು. ತೊಡಕನ್ನೂ ತೊಡವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅದು ಯಾವ ವಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಕವಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಆ ವಸ್ತು ರಸವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತಿದೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆ ಎಂಬೊಂದರತ್ತಲೇ ಕವಿಯ ಗಮನ. ಹಾಗಾಗಿ ಬೇಂದ್ರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಂತಹ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ಹಗುರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಲ್ಲರು. ಅಲ್ಲಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಅಲ್ಪತ್ವವನ್ನು ನೀಡುವನಾದರೂ ಅವನ ಉದ್ದೇಶ ಬೇಂದ್ರೆಯಂತೆ ರಸವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಕ್ಷುದ್ರ ಪ್ರಲೋಭನೆಯ ವೇಷಧಾರಣೆಯೇ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡು ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯಾದರೂ ಈ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ರಸಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಆ ರಸನಿರ್ಮಾಣದಿಂದಲೇ ಅದು ತನ್ನ ಕ್ಷುದ್ರತೆ, ವೇಷಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬೇಂದ್ರೆ – ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ರಸಕ್ಕೆ

ಪರಿವರ್ತಿಸಬಲ್ಲ – ಕವಿಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಗಂಗೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿರುವುದು. ಅದನ್ನು 'ಹರಣ ಹೊಸದಾಗಿ ಮಾಡುವ' ಇನ್ನೊಬ್ಬ ತಾಯಿ ಎಂದಿರುವುದು.

ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆನ್ನುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಹುಡುಕಾಟವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಕವಿಗೆ ಆ ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸಗಳು ಸಂತತವಾಗಿ ಬಯಸುತ್ತಿರುವ ಶಬ್ದಾರ್ಥದ ಗದ್ದಲ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ನಾದದಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುವುದೊಂದೇ ತನ್ನ ಏಕಮೇವ ಗತಿ ಎಂದು ಕವಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಶಂಕರಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರರು ಸರಿಯಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಾದಲೀನತೆಯೇ ಒಂದೆಡೆ ಗಾಯನಕ್ಕೂ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಮೂಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ದಾರ್ಶನಿಕತೆಗಳಿಗೂ ಜನ್ಮನೀಡುವುದು ಹೀಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ನಾದ>ಶಬ್ದ>ಅರ್ಥ>ತತ್ವ ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂಬುದು ನಾದ, ಭಾವ ಶಬ್ದ ಇವೆಲ್ಲದರ ಅಂತಿಮಫಲ. ಆದರೆ ಇದು ಓರ್ವ ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಕವಿಯ ಕಾಣ್ಕೆಯೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಬೇಂದ್ರೆಗಂತೂ ನಾದವೊಂದೇ ಅಂತಿಮಫಲ. ಅವರಿಗೆ ಈ ನಾದದ ಕರ್ತೃ ಕರ್ಮ ಕ್ರಿಯೆ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಎಲ್ಲವೂ ನಾದವೇ. ಅವರಿಗೆ ಈ ನಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಮಾತೂ ಸಹ ಮಾತುಮಾತುಗಳು ಮಥಿಸಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಶ್ಲೇಷಿತ ತತ್ವವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಾದದ ನವನೀತವನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ [ಹಾಡು ಹುಟ್ಟುವ ಈ ಬಗೆಯನ್ನರಿಯದೆ ಇಂದಿನ ಕವಿಗಳು ಬೇಂದ್ರೆ ಕುವೆಂಪು ಮೊದಲಾದ ಕವಿಗಳನ್ನನುಸರಿಸುವಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುದಾರಿ ಹಿಡಿದು ಸುಗಮಸಂಗೀತಗಾರರ ಸಂಯೋಜಿತ ರಾಗಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪೋಣಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಾದದ ಕಲ್ಪನೆಗೂ, ಅದರಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗತಕ್ಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂಬ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೂ ಅಪಚಾರವೆಸಗುತ್ತಾರೆ]. ಅಲ್ಲಮ ಈ ನಾದಮಯತೆಗೆ ತನ್ಮಯನಲ್ಲ. ಅವನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಗುಹೇಶ್ವರ ನಾದಬಿಂದುಕಳಾತೀತ. ಕಳೆಯೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಮಸ್ತ. ನಾದವೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿದೆ. ನಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಸಮಸ್ತಕ್ಕೂ ಮುನ್ನಿನ, ನಾದ ಕಳೆಗಳ ನಡುವಣ, ಅವಸ್ಥೆಯೆ ಬಿಂದು (ಬಯಲು ಬಲಿದೊಂದು ಬಿಂದುವಾಯಿತ್ತ ಕಂಡೆ {೭೪೧}). ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬುದಾದರೂ ಈ ಮೂರು ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

'ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಹೆಣಬಿದ್ದಿರೆ..' ಮೊದಲಾದ ವಚನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಂಸಾರವನ್ನು, ಮನುಷ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಲ್ಲಮ ಅವುಗಳಿಂದ ದೂರನಿಂತು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಉಪದ್ವ್ಯಾಪಗಳನ್ನು ಕಂಡು 'ಹೆಣನೂ ಎದ್ದು ನಗುತ್ತಿದೆ' ಎಂದು ಛೇಡಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಕೊಲುವನ ಮನೆಯಲಿ ಸತ್ತಡೆ ಅದೇನು ಕಾರಣ ಅಳುವರೋ' ಎಂದು ಅಚ್ಚರಿ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ತನ್ನನ್ನು ಈ ವಿಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಅಲ್ಲಮನ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಳಹೊಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಉದಾಸೀನ ಭಾವವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗದು. ತನ್ನನ್ನು ಒಂದು ಅಸ್ಪರ್ಶ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ರಾಜಕಾರಣದ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲಮ ಈ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೊಂದು ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ಲೋಕಸಂಗ್ರಹವೇ. ಸಂಸಾರದ ಹೇಯದಲ್ಲಿ

ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಬೇಯುತ್ತಿರುವವರ ಬಗೆಗೆ ಮರುಕ ಹುಟ್ಟಿದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಈ ಭೂತದಯೆ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಈ ಅಸ್ಪರ್ಶ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಂಡಾದರೂ ಹೇಯವಾದ ಸಂಸಾರದೊಳಗೆ ನಟ್ಟಿರುವ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿ ಬೇರೆಡೆ ಹೊರಳಬಹುದೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಅಲ್ಲಮನದಿರಬಹುದು. ಬೇಂದ್ರೆಗೂ ಈ ಸಂಸಾರಹೇಯಸ್ಥಲದ, ದುಃಖಸಮುದಯದ ಅರಿವಿದೆ, ಅದರೊಂದಿಗೆ ಮರುಕವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವಂತೆ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಬೇಂದ್ರೆ ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಪರ್ಯಾಯ ನೆಲೆ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಎಂದೋ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಅವರಿಗಿದೆ ('ಮತ್ತೆ ನೆಲದ ಎದೆಯ ಮೇಲೆ ತೆನೆಯ ಧ್ವಜವು ನಿಲ್ಲಲಿ' ಮೊದಲಾದ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು). ಅಂಥದೊಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಲು ಅವರು ಸಿದ್ಧರಾಮನಂಥವರನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಹುರಿದುಂಬಿಸಲೂ ಹಿಂಜರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. 'ಮಣ್ಣಿನೀ ಮಕ್ಕಳನು ಬಂದು ಪೊರೆವುದು ಎಂದು ಭೂತದಯೆಯಲಿ ನಿಮ್ಮ ಬಲಿತ ಭುಜವು?'(ಗರಿ). ಆದರೆ ತಾನು ಅಂತಹ ಪರ್ಯಾಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಕಟ್ಟುವುದನ್ನು ಕವಿ ಧಾರ್ಷ್ಟ್ಯವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾದಬಿಂದುಕಳಾತೀತ ನೆಲೆಯನ್ನೊಪ್ಪುವ ಅಲ್ಲಮ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಸಂಸಾರದಿಂದ ದೂರನಿಂತು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಹಾಗೆ ದೂರ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ದೂರನಿಂತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯದ ಕೆಲಸವೇನಲ್ಲ. ದೂರನಿಂತಾಗ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಳನೋಟದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸುಲಭವಾಗಿಯೆ ತಿಳಿದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲೇ ಅಂಟಿದ್ದು, ಇದನ್ನೇ ಒಂದು ಠರಾವಿನಂತೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಇದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಸರಳವಾದ ಮಾತಲ್ಲ. "ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೀಜಕಾವ್ಯಗಳು" ಎಂದು ಕಿ.ರಂ. ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದು ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇರಬೇಕು.[೧೪] ಭಾವದಗ್ಧವಾದ ನಾದಾತೀತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವವನಿಗೆ ಭಾವಜನ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಹಲವು ವಿಕಲ್ಪಗಳು ವಿಚಲಿತಗೊಳಿಸುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಕರುಳಿನ ತೊಡಕನ್ನು ಕುಸುರಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿಡುವ ವ್ಯಾಪಾರ ಅಂತಹ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಿಧಿ ತರುವ ಅಂತಹ ಓರ್ವ ಸಖಿಯನ್ನು ವರಿಸಿ, ಅವಳನ್ನು ತನ್ನ ಒಲವಿನಿಂದಲೇ ರೂಪಿಸಿ, ಗುರುಪೂಜೆಗೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದು ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯದ ಮಾತು. ಆ ಬಗೆಯ ಪ್ರೇಮಪೂರಿತ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯ ವಿಧಾನಗಳು ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಸಿಗದು. ಅವನು 'ಬಯಲ ಜೀವನ ಬಯಲ ಭಾವನೆಯ' ಕಲ್ಪನೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹ ಬಯಲಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಯ ಪ್ರತಿಭೆ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಹಾರಾಡಬಲ್ಲುದು. ಆದರೂ ಆ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಕುರಿತು ಅವರು 'ಬರಿ ಅಂತರಿಕ್ಷದಿ ಪಕ್ಷಿ ಹಾರೀತೆಷ್ಟು? ಬೇಕು ತಂಗಲು ಮುಂಗೈಯಾಸರೆಯು'(ಸಖೀಗೀತ) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಆ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಪಾತರಗಿತ್ತಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಾತರಗಿತ್ತಿ 'ಕೀರೆಸೂರೆ ಪಾನ। ದಲ್ಲಿ ಧೂಳಿಸ್ನಾನ' ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಲ ಅದಕ್ಕೆ 'ಹೇಸಿಗೆ ಹೂ ಬಳಿಗೆ। ಹೋಗಿ ಬಂದ ಗಳಿಗೆ' ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಸಲ 'ರುದ್ರಗಂಟಿ ಮಾಸಿ। ವಿಷ್ಣುಗಂಟಿ ಹಾಸಿ' ಸಂಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜಂಗಮತ್ವ ಬಹುಶಃ ಅಲ್ಲಮನಿಗೂ ಸಿದ್ಧಿಸಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಅವರ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜೋಗಿ ಪದ್ಯ: ಬೇಂದ್ರೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ವಿವರಣಾ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕಗಳ ಮೂಲಶಕ್ತಿಯಿರುವುದೇ ಕಥೆ ವಿವರಣೆ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ. ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಂತೂ ಕಥೆ ಕಟ್ಟಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಉತ್ಸಾಹವಿದೆ. ''ಹೇಳತೇನ ಕೇಳ ಗೆಳೆಯಾ ನಿನ ಮುಂದ ಕತಿಯೊಂದ ನನ ಮುಂದ ಕುಂದ್ರ ಹೀಂಗ ತೆರೆದ ಮನಾ''[೧೯](ಹೇಳತೇನ ಕೇಳ) ಎನ್ನುತ್ತಲೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಕೇಳುಗನನ್ನೂ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸಿದ್ಧತೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಅವರ ವಿವರಣೆಗಳು ಅರ್ಥಕೊಗ್ಗದ, ಕೆಲವು ಸಲ ತಾರ್ಕಿಕ ಸೂತ್ರವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅಸಂಗತವೆನಿಸುವ ವಿವರಣೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಂಬಾರರ 'ನೆರಳಿನ ಜೋಡಿ ಹಾದರ ಮಾಡಿ' ಎಂಬ ಒಂದು ಪದ್ಯದ ನೆರವಿನಿಂದ ಜೋಗಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು. ಆ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ತನ್ನ ನೆರಳಿನೊಡನೆ ತಾನೇ ಹಾದರ ಮಾಡಿ ಸತ್ತುಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಕಂದೀಲಿನ ನೆರವಿನಿಂದ ಗೋಡೆಯಲ್ಲಿ ನೆರಳನ್ನು ಮೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಜೋಡಿ ಅವನು 'ತಿಳ್ಳೀ ಆಡಿ ಹೈಹಾರುತ್ತಿದ್ದ'. ಒಮ್ಮೆ ಹೀಗೆಯೆ ತನ್ನ ನೆರಳಿನೊಡನೆ ಕುಂಟಲಿಪಿಯಾಡುತ್ತಾ ಇರುವಾಗ 'ಆದಿಯಾಧಾರವಿಲ್ಲದ' ಇನ್ನೊಂಮು ಕಂದೀಲು ಇನ್ನೊಂದು ನೆರಳನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಆ ನೆರಳು ಈ ನೆರಳು ಕ್ರಾಸಾಗಿ ಅಳ್ಳಳ್ಳಾಯಿ ಹುಡುಗ ತಳ್ಳಂಕಗೊಂಡು ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಗೊತ್ತಿದ್ದ (ತಾನೇ ಹುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ) ನೆರಳಿನೊಡನೆ ಕಾಮದ ಅನುಭವ ಹಾಗು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ (ಆದಿಯಾಧಾರವಿಲ್ಲದ) ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಮೂಡಿದ ನೆರಳಿನೊಡನೆ ಕಾಮಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಅನುಭವ ಈ ಎರಡರ ನಡುವಣ ಘರ್ಷಣೆ, ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಾಯಕನ ಸಾವು ಇವುಗಳ ಕಥನ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ. ಆ ಎರಡನೆಯ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹುಡುಗ ತಲ್ಲಣಗೊಂಡು ದುರಂತಮಯವಾಗಿ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಬಾರರಿಗೆ ನವ್ಯದ ಪ್ರೇರಣೆಯೊದಗಿದಂತಿದೆ. ನಾಯಕನನ್ನೊಂದು ದುರ್ಗತಿಗೀಡು ಮಾಡುವ ನಿರೂಪಕ ಅವನ ಸಾವಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಮರುಕ ತೋರದೆ ಅವನ ಸಾವು 'ಪೋಲೀಸರಿಗೆ, ಅವರ ನಾಯಿಗೆ ಪತ್ರಿಕೆಗೂ ಬಗೆಯರಿಯದಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಬರಿಯ ವಿಸ್ಮಯ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ 'ಎರಡಳಿದವ ಆತನ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಂತಿ ಕೊಡಲಿ' ಎಂಬ ಹಾರೈಕೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅತ್ಯಂತ ಗಹನ ತತ್ವವನ್ನು, ಗಂಭೀರ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಲ್ಲ ಬೇಂದ್ರೆಯ ಯಾವ ಕಾವ್ಯವೂ ಹೀಗೆ ಅಮಂಗಳಕರವಾಗಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಧಾನಪಾತ್ರ ಒಂದುವೇಳೆ ದುರಂತಕ್ಕೀಡಾದರೆ (ಈವರೆಗೆ ಅಂತಹದು ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಸಂಭವಿಸಿಲ್ಲ) ಕವಿಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದುಃಖ, ದುಗುಡ, ದುರಂತದ ಅನುಭವದಿಂದ ಯಾವ ಹೊಸ ವಿವೇಕವೂ ಮೂಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲತತ್ವಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಿದೆ. ಇದು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲತತ್ವವೂ ಹೌದು.[೨೦] ಅವರ 'ಮೂವತ್ತು ಮೂರು ಕೋಟಿ', 'ಅನ್ನಯಜ್ಞ', 'ತುತ್ತಿನ ಚೀಲ', 'ಕುರುಡು ಕಾಂಚಾಣ' ಮೊದಲಾದ, ಬದುಕಿನ ಕರಾಳವಾದ ಮುಖವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕಠೋರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ಪದ್ಯಗಳೂ ವಿಷಾದದಲ್ಲಿ, ಅಮಂಗಳದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದುವೆ ಬೇಂದ್ರೆಯ ಆಸ್ತಿಕತೆ.

ಇನ್ನು ಜೋಗಿ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುವುದಾದರೆ ಜೋಗಿಯನ್ನು ಸಂತತವಾಗಿ ಬಯಸುತ್ತಿರುವ ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವು (ಅದೊಂದು ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರವೆಂದು ಬೇಂದ್ರೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ) ನೆರಳಿನ ಜೋಡಿ ಪದ್ಯದ ನಾಯಕನ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಕಂಬಾರರಲ್ಲಿ 'ಆಧಾರವಿಲ್ಲದಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ನೇತಾಡುವ ಸೂರ್ಯನ' ಹಾಗಿರುವ ಕಂದೀಲಿನಿಂದ 'ತನ್ನ ಮೈಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ನೆರಳು' ಮೂಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಆ ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ಹುಡುಗ ಬೆದರಿ ತಲ್ಲಣಗೊಂಡು ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಜೋಗಿ ಪದ್ಯವಾದರೂ ನಾಯಕಿಯ ಇಂಥದೇ ದ್ವಂದ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳಿಗೆ ಗುರು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಕಾಲ-ದೇಶಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ನಾಮಜಪದ ಏಕಮೇವ ಆಶ್ರಯವಿದೆ. ಆ ನಾಮಜಪದ ಸಂಗಡವಿದ್ದ ಅವಳಿಗೆ ಸುಗ್ಗಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾವಿನ ಮರದಲ್ಲಿ ಕೋಗಿಲೆಯ ಕುಹೂನಾದ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ, ತನ್ನ ಜೋಡಿ ಬರಲು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕುಹೂ ನಾದ ಕಾಲ-ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದಾದರೂ. ಇದು ಗುರು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ಓಂಕಾರದ ನಾಮಜಪದ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲವಾದರೂ ಅದು ನಾಯಕಿಯ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಸೆಳೆದುಬಿಡುತ್ತದೆ. 'ತಿಳಿಯದ್ಯಾವುದೋ ಕಂಪಿನಂತೆ' ಎಳೆಯುತ್ತದೆ, 'ಯಾವ ಬಣ್ಣ ಅದಕ್ಯಾವ ಕಣ್ಣು' ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡುವ ಅದಮ್ಯ ಕುತೂಹಲ ನಾಯಕಿಗುಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಅದು 'ಪಾಡು ಆಗತದ, ಹಣ್ಣು ಆಗತದ..' ಹೀಗೆ ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಅದು ವ್ಯಾಪಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಜೋಗಿಗೆ, ಅವನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ ನಾಮಜಪಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲು ಅಥವ ಕೀಳು ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಲಿ ಈ ಪದ್ಯಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನದ ಜಪದ ನಡುನಡುವೆ ಈ ಓಂ ಕುಹೂ ನಾದಗಳು ಒಟ್ಟಿಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ದ್ವಂದ್ವವಾಗಿದೆ. ದೇಶಕಾಲವಿಹೀನವಾದ ನಾಮಜಪದಲ್ಲಿ ನಾಯಕಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ವಾರಸ್ಯ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ.

> ಕನಸಿನೊಳಗ ನಾ ಸ್ವರಾ ಕೇಳಿ ಮಾಮರಾ ಆಗತೇನೋ
> ಅಂತ ಭ್ರಮಾ ಆಗ್ಯದ ಮನಕ ನೀ ಬಂದೆ ಜೋಗಿ ಏನೋ!

ಆ ಸ್ವರವನ್ನು ಕೇಳಿ ತಾನೂ ಮಾಮರವಾಗಿಬಿಡುವ ಆಸೆ ನಾಯಕಿಗುಂಟಾದರೂ ಮುಂದಿನ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿಯೆ ಅದೊಂದು ಭ್ರಮೆ ಎಂದು ಆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೇ ಹುದುಗಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ ಮತ್ತು ಜೋಗಿಯ ಆಗಮನವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇದುವೆ ಇಲ್ಲಿನ ದ್ವಂದ್ವ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡನ್ನೂ (ಓಂ-ಕುಹೂಗಳನ್ನು) ಸಮಾನವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ (ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಮ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಅದರ ಸಮಪಾಕದಿಂದ ಪ್ರಳಯವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ – ಸಾಂಖ್ಯದರ್ಶನ). ಒಂದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸುವ ಆಯ್ಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಅವಳ ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವಳು 'ಯಾವ ಸ್ವರಾ ಇದು, ಯಾವ ಕೋಗಿಲಾ, ಯಾವ ಮರ' ಎಂದು ಆ ಸ್ವರದ ಮೂಲವನ್ನು ಬೆದಕಲು ತೊಡಗುತ್ತಾಳೆ. ಹಿಂದೆ 'ಯಾವ ಬಣ್ಣ ಅದಕಾವ ಕಣ್ಣು ನಾ ನೋಡಲೇನು ಹೋಗಿ?' ಎಂದು ಆ ಸ್ವರದ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಕಾತರ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದ ಅವಳು ಈಗ ಆ ಸ್ವರದ ಮೂಲವನ್ನೆ ಶೋಧಿಸಲು ಸಿದ್ಧಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಅವಳ

ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಈ ಎರಡು ಹಂತಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಈಗ ಅವಳ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಕೇವಲ ಕುತೂಹಲದ ಹುಡುಗಾಟದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಅದು ಅವಳ 'ಕನಸಿನೊಳಗ ನಾ ಸ್ವರ'ವಲ್ಲ. ಆ ಸ್ವರ ತನ್ನ 'ಸುತ್ತು ಗುಡ್ಡಗಳು ನುಗ್ಗಾಗುವಂತೆ' ಮಾಡುವ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಶಕ್ತಿವಿಶೇಷವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. 'ಬಿಸಿಲು ಕುಡಿದು ಬೆವತದ, ಈಗ ಬಂದದ ಮಳೆಯ ಪದಕ'. ಹೀಗೆ ಅವಳು ಓಂ-ಕುಹೂನಾದಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಅಪ್ಪಾಸಿ ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸುವ ತನ್ನ ಆಯ್ಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳದೆ. ಒಂದು ಅನುಭವದ ತೀವ್ರತೆ ಕ್ರಮೇಣ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ವಿಪರ್ಯಯದ ಅನುಭವವನ್ನು ಅಪ್ಪಾಸಿಯೆ ತೀರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿವೇಕದ ಕೈ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಋಷಿಗಳು ವಿವರಿಸುವ, ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ, ಒಂದು ಅಲೌಕಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಯಾವ ಕವಿಗಳೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಪುತಿನ 'ನಾದಲೀಲೆ'ಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಸಹ 'ರಸಾನುಭವದ ಅಲೌಕಿಕತೆ', 'ರಸೋ ವೈ ಸಃ' ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ದರ್ಶನವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಕವಿಗಳ ಮೇಲಿನ ಆಶಯಗಳು ಬೇಂದ್ರೆಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕಾರಗೊಂಡಿವೆ. ಅದು ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಗಳ ಫಲವಾಗದೆ, ಅವರ ಪ್ರತಿಭೆ ದಿನನಿತ್ಯದ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ರೂಪುತಳೆದಂತಹವುಗಳಾಗಿವೆ.

* * * *

<u>ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಕಾವ್ಯ:</u> ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಚನಕಾರರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಶಬ್ದಮಾರ್ಗದಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಿವೇದಿಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯ ಪ್ರೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಭಾವಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಒಂದು ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರೀತಿಯೆಂಬುದು 'ದೈವಲೀಲೆಯೋ ಕರ್ಮಜಾಲವೋ ತಿಳಿಯದು; ಅದು ಬುದ್ಧಿಯಾಚೆಗಿನ ವಸ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ತಾವು ಮನಗಂಡಿರುವುದಾಗಿ'[illegible] ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ 'ನನ್ನನಲ್ಲ'[illegible] ತೀವ್ರವಾದ ಪ್ರೀತಿಯ ಉತ್ಸಾಹಪೂರ್ಣವಾದ ರಮ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, 'ಮಧುರಗೀತ'[illegible] ಅತ್ಯಂತ ಸಂಯಮದ ನಿಧಾನಗತಿಯ ಹಾಗೂ ಗಂಭೀರವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ಮಧುರಚೆನ್ನರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಯೆಂಬುದು ಎರಡು ಜೋಡಿಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆ: 'ಜೊತೆಯಾಶೆ ಜೀವರಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಮ್ಮತವಿಹುದು ಜೊತೆಯಿಂದಲೇ ಭಾವ ಬೆಳೆಯುತಿಹುದು'. ಇವರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರೇಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಎರಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಗಾರಿಕೆಯ (ಟುಗೆದರ್‌ನೆಸ್) ಪ್ರೇಮಕ್ಕೇ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿದ್ದಂತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರೇಮದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಲ್ಲ ಕವಿ/ಅನುಭಾವಿಗಳ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಕಾವ್ಯ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಅರಿಯದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೋ ಅಹಿಂಸೆಯೆಂದೋ ಶೂನ್ಯವೆಂದೋ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೋ ಕರೆಯಲು ಉಳಿದ ಅನುಭಾವಿಗಳಿಗೆ/ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಾಧೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆನಿಸದು. ಗಾಂಧಿ ಸತ್ಯ-

ಅಹಿಂಸೆಗಳೆಂಬ ವಿಭಿನ್ನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅಭಿನ್ನವೆಂಬಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.[೧೭] ಹೆಸರಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಅಭೂತಪೂರ್ವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಜೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಯಾವ ಹೆಸರಿನಿಂದಲಾದರೂ ಕರೆಯಬಲ್ಲರು. ಅವರ ಪ್ರವಚನ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರೇಮವೆಂದು, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅದನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಶಾಂತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೂ ಅಧಿಕಾರಯುತವೂ ಎಂದು ನಂಬಬಹುದಾದರೂ, ಆ ಎಲ್ಲ ವಿಭಿನ್ನ ಪದಗಳೂ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪಗಳೆನ್ನಬಹುದಾದರೂ, ಆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಎಲ್ಲ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಮೌಲ್ಯದ ಈ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳು ಯಾವಾಗಲು ಅನುಭಾವಿಯ ಉಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನುಭಾವಿಯು 'ಭವಿ-ಭಕ್ತ', 'ಓಗರ-ಪ್ರಸಾದ' ಇತ್ಯಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನೂ ನಿರಸನಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನಂತಹ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ವೈರುಧ್ಯಕರ ಪ್ರತಿಮೆ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದೂ ಕೊನೆಗೆ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಗೊಳಿಸಲೆಂದೇ. 'ಒಂದು ನೀಲದೊಳಗೆ ಮೂರುಲೋಕವಡಗಿತ್ತ ಕಂಡೆ'[೧೮] ಎನ್ನುವ ಅಲ್ಲಮ ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನೂ ನಿರಸನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಅಥವ ಏಕರೂಪವಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವಿಭಿನ್ನ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ಅಲ್ಲಮನೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂತಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಹುಡುಕತೊಡಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಅದು ಬಗೆಹರಿಯದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಈ ಪ್ರಬಂಧದುದ್ದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧ, ನಿಶ್ಚಿತ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿರುವುದು. ಈ ಮಾತು ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಹರಿಯದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರಿತು ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ಚರ್ಚಿಸುವ ಜೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಕೊನೆಗೆ 'ಚಾಯ್ಸ್‌ಲೆಸ್ ಅವೇರ್‌ನೆಸ್'[೧೯] ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹಿಂಸೆ ದುಃಖ ಸಿಟ್ಟು ಅಸೂಯೆ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಏಕರೂಪಗೊಳಿಸಿ ವಿವರಿಸುವಂತೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷ ಅಸೂಯೆ ಕಾಮ ಮೊದಲಾದ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ, ಆ ಚಿಂತನೆಗಳು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ 'ಚಾಯ್ಸ್‌ಲೆಸ್ ಅವೇರ್‌ನೆಸ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ವಿವಿಧ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆ ಮೂಲಸೂತ್ರವನ್ನು ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ತವಕವನ್ನು ತಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣಮಯವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಂತೆಯೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವಿಗಳೂ ಉದಾರವಾದಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ; ಹಾಗೂ ತತ್ವೀಕರಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ದಿವ್ಯವಾದ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಆದರೆ ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪ್ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯುವಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ತೊಡಕುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರೀತಿಯ ಕುರಿತ ಇನ್ನೊಂದು ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು (ಅಲ್ಲಮನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ ಬೀಳುವಂತೆ)

ಜೊತೆಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಯ ಕುರಿತ ನಿಲುವುಗಳು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ಪುನರುಕ್ತಿಯಂತೆ ತೋರಿದರೂ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಉಪದೇಶದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರೂ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಅನನ್ಯವಾದವುಗಳು. ಅವರಿಗೆ ಪ್ರೇಮದ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಅಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ನಿಶ್ಚಿತ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ. ಅಂತಹ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಈ ಭಾಗದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ 'ನನ್ನನಲ್ಲ' ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಕುರಿತ ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಒಂದು ರಮ್ಯವಾದ ಕಥನವಾಗಿದ್ದರೆ 'ಮಧುರಗೀತ' ಅವರ ಪ್ರೇಮತತ್ವದ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿದೆ. 'ನನ್ನನಲ್ಲ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಯೆಂಬುದು 'ಹಸಿದ ಕರುಳಿನ ಕೆದರುವಿಕೆ'ಯಾದರೆ 'ಮಧುರಗೀತ'ದಲ್ಲಿ ಅದು 'ಕರುಣದಾಭಾಸ'ವಾಗಿದೆ. 'ನನ್ನನಲ್ಲ'ದ ಕವಿ ತಾನು ಏಕಾಕಿಯಾಗಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಅತೃಪ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ನಲ್ಲನನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸೇರಿಲ್ಲವಲ್ಲ ಎಂದು ದುಃಖಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. 'ಮಧುರಗೀತ'ದ ಕವಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಅತೃಪ್ತಿ ಬಳಲಿಕೆಗಳಿಗಾದರೂ ಅವನ ಏಕಾಕಿತನ, ವಿರಹಗಳು ಕರಣವಲ್ಲ. 'ಮಧುರಗೀತ'ದಲ್ಲಿ ಕವಿ ತನ್ನ ನಲ್ಲನಿಗಾಗಿ ಕೊರಗದೆ ಈ ಪ್ರೇಮವೆಂಬ ಅಪರೂಪವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತೇ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಮೊದಲು ಮೊಲೆಹಾಲು ಮೂಡಿಸಿದವಗೆ
ಮೊರೆಯಿಟ್ಟರೂ ಇಂಥ ಮೌನವೇಕೋ?
ಕೊಟ್ಟು ಮಳೆಬೆಳೆ ಭೂಮಿ ಸೀಮಿ ರವಿಶಶಿಗಳನು
ಕರುಣದಾಭಾಸವನ್ನಿಟ್ಟನೇಕೋ?

– ಮಧುರಗೀತ

ಆಕಾಶ ಭೂಮಿ ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ ಮೊಲೆಹಾಲು ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ ಭಗವಂತ ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರೀತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟುಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರೀತಿ ಅಸಹಜವಾದ ಅಭಾಸದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಈ ಕರುಣದಾಭಾಸ(ಪ್ರೀತಿ)ವನ್ನು 'ನಮ್ಮ ಬೆರಳೇ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗಿಕ್ಕುವ ಸೋಜಿಗ'ಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತನ್ನ ಪ್ರೇಮತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮುನ್ನ ಮಧುರಚೆನ್ನರು ಹಿಂದಣ ತತ್ವಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ತತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಂಡನೆಗೆ ಮುನ್ನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಈ ಕ್ರಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದುದಾದರೂ ಕಾವ್ಯಕಥನದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಹೊಸ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಆಗಿದೆ:

ನಿದ್ದೆಯಾಚೆಗೆ ತೂರ್ಯವೆಂಬುದೊಂದುಂಟಂತೆ
ಯೋಗದಿಂದಾಸ್ಥಾನ ಸಾಧ್ಯವಂತೆ
– – – – – – – – – –

– ಮಧುರಚೆನ್ನ, ೨–೯

> ಸುಖದುಃಖವೆಂಬುವುದು ಮನದ ಭ್ರಮೆಯೆಂದೆಂಬ
> ಆನಂದವಾದಿಗಳ ನೆಲೆಯನರಿಯೆ
> - - - - - - - - - - - -
>
> – ಮಧುರಚೆನ್ನ, ೨-೭

'ಸುಖದುಃಖವೆಂಬುವುದು', 'ಆನಂದವಾದಿಗಳ ನೆಲೆಯನರಿಯೆ' ಎಂಬ ಮೊದಲಾದ ಸಾಲುಗಳು ಮಾಯಾವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶಂಕರನ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬಂತಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ 'ತಂದೆ ಕಣ್ಣೆರೆದೆಯೆಂದು ಭಕ್ತ ಬಳಲುತ್ತಿರಲು ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಎಂದುಸುರಲೇನು ಫಲವೋ?'(೨-೧೦) ಎಂದು ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅಂದರೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಬೆಂಕಿ ಬೇಯಿಸದಯ್ಯ ಗಾಳಿ ಹಾರಿಸದಯ್ಯ ನೀರು ತೋಯ್ಸದು ಕತ್ತಿ ಕಡಿಯದಯ್ಯ'(೨-೮) ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳೂ 'ನೈನಂ ಛಿಂದಂತಿ ಶಸ್ತ್ರಾಣಿ...' ಮೊದಲಾದ ಗೀತಾವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು; ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ನೆಲೆಗೆ ತರದೆ ಕೇವಲ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಧುರಚೆನ್ನ ತನ್ನ ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹಾಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಲ್ಲದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತಮ್ಮನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಇಹವನ್ನು ಮಾಯೆಯೆಂದೊಪ್ಪುವ ಯಾವುದೇ ತತ್ತ್ವಪ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರೇಮತತ್ತ್ವದ ಅನಾವರಣ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರೇಮವೆಂಬುದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಮೊದಲು ಜಗತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ದೃಢವಾಗಬೇಕು. ಪ್ರೇಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪನೆ ಕನವರಿಕೆ ಭ್ರಾಂತಿಗಳೂ ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ – ಭಾವಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಕಾಳಿಮಾತೆಯ ಜೊತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆ,[೨೦] ಯೇಸುಕ್ರಿಸ್ತ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲೇರಿ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ತನ್ನ ತಂದೆಯೊಡನೆ ಸಂಭಾಷಣೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ.[೨೧] ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಇಹವೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನುವ ನಿಷ್ಠೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಯಾವಾದ, ಪ್ರಳಯವಾದಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾಯಾವಾದ, ಶೂನ್ಯವಾದ ಮೊದಲಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆಗುವಿಕೆ(ಬಿಕಮಿಂಗ್)ಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನಾಧರಿಸಿದೆ.[೨೨] ಬುದ್ಧನ ಪ್ರಕಾರ ಕಲ್ಲುಬಂಡೆಗಳೂ ಕೂಡ ಆಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು. ಪ್ರೇಮ, ಭಕ್ತಿಗಳಾದರೂ ಇರುವಿಕೆ(ಬಿಯಿಂಗ್)ಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆದುದರಿಂದಲೇ ಮಧುರಗೀತದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕವಿ ತನ್ನ ಪ್ರೇಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಮುನ್ನ ಮಾಯಾತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಪ್ರೇಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಇಹವೆಂಬುದೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಅದು ಇಹದ ಎಲ್ಲ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನೂ – ಸುಖ ದುಃಖ ಇತ್ಯಾದಿ – ಬಹು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಶೂನ್ಯ ಅದ್ವೈತ ಮೊದಲಾದ ತತ್ತ್ವಗಳಾದರೂ ಆ ಬಗೆಯ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಲೋಕಾನುಕಂಪಿಯಾದ, ಶೂನ್ಯತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದ ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿನ ದುಃಖಸಮುದಯದ ಸಂವೇದನೆಯಾದುದು ಜಗತ್ತಿನ ಬಗೆಗೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಕರುಣೆ ಮೂಡಿದಾಗಲೇ.

ವೈರಾಗ್ಯದವರ ನಿಸ್ಸಂಗವು ಅರಿದೆಮಗೆ
ವ್ಯವಹಾರಿಕರ ಸಂಗ ಕೂಡ ಹಾಗೆ
ವೈರಾಗ್ಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಮಧ್ಯ ಯಾನದಲಿ
ಮಧುರಸಂಗವೆ ಇಂದು ಗತಿಯು ನಮಗೆ

– ಮಧುರಗೀತ, ೧–೧೬

ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಪ್ರೇಮತತ್ವ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾದುದಲ್ಲ. ಆದ ಕಾರಣವೇ ಅದು ಚರ್ಚೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದ ನೀಡುವುದು. ಅದು ವೈರಾಗ್ಯ–ವ್ಯವಹಾರಗಳ ನಡುವಿನದು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅವರು ಅದನ್ನು 'ಅದು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯಾಚೆಗಿನ ಮಾತು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸಮನ್ವಯದ ದೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಬುದ್ಧಿಗೆ ತೋರಿದರೂ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಇದು ದ್ವೈತ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರ–ವೈರಾಗ್ಯ, ಸಂಗ–ನಿಸ್ಸಂಗ ಮೊದಲಾದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಸಮನ್ವಯಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಲೋಕವನ್ನು ವೈರಾಗ್ಯ ವ್ಯವಹಾರ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಅದಕ್ಕೆ 'ಮಧುರಸಂಗವೆ ಗತಿ' ಎಂಬ ಪರಿಹಾರ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಧುರಗೀತದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಉಪದೇಶಾತ್ಮಕವಾದ ಮಾತುಗಳಿವೆ. ಸವಕಲಾದ ತತ್ವಗಳು ಪುನರುಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

ನಿಃಸ್ವಾರ್ಥವಾತ್ಮ ಗುಣ ಸ್ವಾರ್ಥವದು ಜೀವಗುಣ
ಆತ್ಮಸ್ಥ ಜೀವಗುಣ ಸುಸ್ವಾರ್ಥವು
ನಿಃಸ್ವಾರ್ಥ ಸ್ವಾರ್ಥಗಳ ಮೇಳವಿದೆ ಪ್ರೀತಿಯಲಿ
ಇದರಲ್ಲಿಯೇ ಇಂದು ನಮಗರ್ಥವು

– ಮಧುರಗೀತ ೧–೧೫

ಒಂದೇ ಜೀವೇಷಣೆ ಆಗಾಗ ಸ್ವಾರ್ಥ ಮೋಹ ಇತ್ಯಾದಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ವೇಷಗಳನ್ನು ಧರಿಸಬಹುದು. ಜೀವೇಷಣೆಯ ಈ ವೇಷಢಂಬಕತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಹಲವೆಡೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ತುರೀಯದ ತವಕ', 'ಭುವರ್ಲೋಕದ ಸ್ಥಾವರ' ಮೊದಲಾದ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಈ ಜೀವೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಧುರಚೆನ್ನರು 'ಆತ್ಮಗುಣ', 'ಜೀವಗುಣ' 'ಆತ್ಮಸ್ಥ ಜೀವಗುಣ' ಮುಂತಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವುದು ಉಚಿತವೆನಿಸದು. ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಕರಣದ ಕಣ್ಗಳಿಗೆ' ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಎರಡೆಂಬುದು ಹಲವೆಂಬುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ನೋವಿನಿಂದತ್ತರೂ ತಾಯಿ ಮೊಲೆಯುಣಿಸಿದರೆ
ಕೂಸು ತಾನಾಗಳೇ ಮರೆವುದಲ್ಲಾ
ಯಾವ ಉರಿಯಿದ್ದರೂ ದಿವ್ಯಪ್ರೇಮದ ನೀರು
ಶಾಂತಗೊಳಿಸುವುದನ್ನು ಕಂಡೆವಲ್ಲಾ

ಮಧುರಗೀತದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಪ್ರೇಮದ ಪ್ರಾಯೋಜನಿಕ ಮೌಲ್ಯ(ಯುಟಿಲಿಟಿ)ವನ್ನು ಕುರಿತು ಹಲವೆಡೆ ನುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರೇಮ ಇಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದರಿಂದ ಅದು ನಿರಂತರವಾಗಿ

ಸುಖದುಃಖದಾಯಿಯಾಗಿದೆ. ಮಧುರಗೀತದಲ್ಲೂ ಕವಿಯ ಚಿಂತನೆ ಉಪದೇಶ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆತಂಕ ಮೊದಲಾದ ಎಲ್ಲ ವಿಕಲ್ಪಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಸುಖದ ಅಥವ ದುಃಖದ ಒಂದು ಸ್ಥಾಯಿಯಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ. ಕವಿ ಎಂತಹುದೇ ಗಂಭೀರವಾದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸುಖ ಇಲ್ಲವೆ ದುಃಖ ಅವರ ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು 'ನನ್ನನಲ್ಲ' ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಮಾತಾಗಿದೆ.

ಯಾರು ಹುಟ್ಟಿಸಿದವರು ಯಾಕೆ ಹುಟ್ಟಿದೆವಯ್ಯ
ಮುಂದೆ ನಾವಿನ್ನೆಲ್ಲಿಗ್ಹೋಗುವವರೋ
ಯಾರು ಮಾರಾಯರೋ ಹಡೆದು ಹೊರೆಯನು ಹೊರಿಸಿ
ಹೊರದೂಡಿ ಹೊರಳಿ ಸಹ ನೋಡದವರು

– ಮಧುರಗೀತ, ೨–೧

ಹುಟ್ಟಿಸೆಂದಾತನಿಗೆ ಬಿನ್ನವಿಸಿದವರಾರೊ
ಕೆಟ್ಟಕೃತಿ ತಡೆಯಬೇಡೆಂದರಾರೋ
ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ತಾ ಮಾಡಿ ತಪ್ಪು ಹೊರಿಸಿದ ಬಳಿಕ
ಸೆರೆಸಿಕ್ಕ ಜೀವರಿಗೆ ದಿಕ್ಕು ಯಾರೋ

– ಮಧುರಗೀತ, ೨–೫

ಈ ಬಗೆಯ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿದ್ದರೂ, ಆ ಚಿಂತನೆಗಳ ಗಾಂಭೀರ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅದರ ಹಿಂದಣ ಭಾವತೀವ್ರತೆಯೇ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಆದಿಯಾಧಾರವಿಲ್ಲದಂದು
ಹಮ್ಮುಬಿಮ್ಮುಗಳಿಲ್ಲದಂದು
ಸುರಾಳನಿರಾಳಂಗಳಿಲ್ಲದಂದು
ಸಚರಾಚರಂಗಳು ರಚನೆಗೆ ಬಾರದಂದು
ಗುಹೇಶ್ವರ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣನುದಯಿಸಿದನಂದು (೫)

ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಾರಂಭವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಲ್ಲಮ ನಡೆಸಿರುವ ಚಿಂತನೆಯಾದ ಮೇಲಿನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಭಾವನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾದ ಸಾಲುಗಳಿಗೂ, ಅದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ತೊಡಗಿರುವ ಮಧುರಚೆನ್ನರ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಭಾವುಕತೆಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮಧುರಗೀತದ ಕವಿಯ ಪ್ರತಿಭೆ ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಬಸವ ಅಕ್ಕ ಅಲ್ಲಮ ಮೊದಲಾದ ವಚನಕಾರರಿಂದ ತುಂಬ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಹಾಗು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಹೊಂದಿ ರಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಘೋರಾಂಧಕಾರದಲಿ ಬೆಳಕು ಮುಚ್ಚಿಡಬಲ್ಲ
ಬಟ್ಟಬಯಲನೆ ಗಟ್ಟಿ ಗೊಳಿಸಬಲ್ಲ
ಮೀರಿದಾ ಮಹಿಮ ತಾನೆಲ್ಲ ಬಲ್ಲವನಯ್ಯ

ನಮ್ಮ ಮನಸನ್ನೇಕೆ ತಿಳಿಯಲೊಲ್ಲ?

– ಮಧುರಗೀತ, ೨–೩

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಪ್ರತಿಮಾವಳಿಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೆ ಪುನಃ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಮರುನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಬಲ್ಲ ಪ್ರತಿಭೆ ಕವಿಗಿರುವುದಾದರೂ, 'ನಮ್ಮ ಮನಸನ್ನೇಕೆ ತಿಳಿಯಲೊಲ್ಲ?' ಎಂದು ಹಲುಬುವ ಕವಿಯ ಶ್ರದ್ಧೆ ಪ್ರತಿಮಾ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಕಟವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವತ್ತ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವತ್ತ ಉದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಹುಟ್ಟಿಸೆಂದಾತನಿಗೆ ಬಿನ್ನವಿಸಿದವರಾರೋ?
ಕೆಟ್ಟಕೃತಿ ತಡೆಯಬೇಡೆಂದರಾರೋ?
ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ತಾ ಮಾಡಿ ತಪ್ಪು ಹೊರಿಸಿದ ಬಳಿಕ
ಸೆರೆಸಿಕ್ಕ ಜೀವರಿಗೆ ದಿಕ್ಕು ಯಾರೋ?

– ಮಧುರಚೆನ್ನ, ೨–೫

ಅಲ್ಲಮ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿನ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲ. 'ಹೇಸದೆ ಕೊಂದೆಯಲ್ಲ' ಎಂದು ಗುಹೇಶ್ವರನ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ವಿಷಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಕೊಲುವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ತಡೆ ಅದೇನು ಕಾರಣ ಅಳುವರೋ' ಎಂದು ಗೋಳಾಡುತ್ತಿರುವ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾದವರ ಜೊತೆಗೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಾನು ಸಹ ಅಂತಹ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವೆನೆಂದಾಗಲಿ ಅಥವ ಹಾಗೆ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ತಾನೆಂಬಂತಾಗಲಿ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಚನರಚನೆಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ (ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಅಲ್ಲಮನ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದಂತೆ ತೋರಿದರೂ, ಅದುವೆ ಅವನ ಧೋರಣೆಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗದು. ಈ ಕುರಿತು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ). ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಡುವ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಒಂದು ಅಗೋಚರವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. 'ನನಗೆ ನೀನತಿ ಮಧುರ ನಿನಗೆ ನಾ ಬಲು ಚೆನ್ನ' ಎಂದು ಹಾಡುವ ಮಧುರಚೆನ್ನರಾದರೂ ತಾವೇ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅವರು ತನ್ನನ್ನೋರ್ವ ಪಾತ್ರಧಾರಿಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅಭಿನಯಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಎನ್ನ ಕಾಲೇ ಕಂಬ ದೇಹ ದೇಗುಲ' ಎನ್ನುವ ಬಸವಣ್ಣನೂ ಅವನ ವಚನಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ನಾಯಕನಾಗಿ, ಒಮ್ಮೆ ದುರಂತ ನಾಯಕನಾಗಿ, ಒಮ್ಮೆ ಉಪದೇಶಕನಾಗಿ, ತಾಯಿಯಾಗಿ ತಂದೆಯಾಗಿ ಹಲಬಗೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವಳೇ ನಾಯಕಿ ಹಾಗೂ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೇ ನಾಯಕ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ಚೈತನ್ಯಮಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ (ಹೊರಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ) ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾದ ಆಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಅವನೊಬ್ಬ ಪಾತ್ರಧಾರಿಯಲ್ಲ. ಆ ಜಗತ್ತಿನ ನಿಯಾಮಕನೂ ಅಲ. ಆ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗಿನ ಅವನ ಸಂಬಂಧವ್ಯಾಪ್ತಿಯೇ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಗೋಚರವಾದುದು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುವ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಲಿ, ಆ ಪಾತ್ರಗಳ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳಾಗಲಿ, ನಾಯಕತ್ವ ಅನಾಯಕತ್ವಗಳಾಗಲಿ ಪೃಥಕ್ಕರಣೆಗೆ ಸಿಗುವಂತಹುದಲ್ಲ.

* * * *

ಡಾ.ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕಾವ್ಯ: ಒಂದು ವಿವೇಚನೆ: ಭಾರತೀಯ ಅನುಭಾವ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಸ್ವಾಮ್ಯವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿನ ಋಷಿಗಳ ಕೃತಿಗಳನ್ನು 'ಶ್ರುತಿ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರುತಿ (ಶ್ರುತಮ್) ಎಂದರೆ 'ಋಷಿಗಳು ಬರೆದ ವಾಕ್ಯಗಳು' ಎಂದಲ್ಲ, 'ಅವರು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ವಾಕ್ಯಗಳು' ಎಂದರ್ಥ. ಗೀತೆಯನ್ನುಪದೇಶಿಸಿದ ಕೃಷ್ಣ ಕೂಡ ಆ ಉಪದೇಶಗಳು ತನ್ನವೆಂದು ಹೇಳದೆ 'ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ, ಈಗಾಗಲೆ ರಾಜರ್ಷಿಗಳಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ'(ಗೀತೆ.೪-೨) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸನಾತನ ಭಾರತದ ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಬಸವ ಅಲ್ಲಮ ಮೊದಲಾದ ವಚನಕಾರರು ಅಂಕಿತವನ್ನು ಬಳಸಿದರೂ ಸಹ ಅಂತರಂಗದೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ತಮ್ಮ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ನಾಟಕೀಯ ಗುಣ ಒದಗಲಿ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬಳಸುವರೇ ವಿನಃ ತಮ್ಮ ಕರ್ತೃತ್ವದ ರುಜುವಾತಿಗಲ್ಲ.

ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕಾವ್ಯದಲಿ ಸ್ಫುರಿಸುವ ವಿವೇಕದ ಮೂಲ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮ. ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಪಶ್ಚಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಅನುಭಾವ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಎದುರಾಗುವ ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕಾವ್ಯಪ್ರತಿಭೆಯ ನೆರವಿನಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಅನುಭಾವ ವಾಙ್ಮಯದ ಧಾರೆಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಹಾಗೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಹಲವು ಅನಭಿವ್ಯಕ್ತ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಯೋಗ ಗೋವಿಂದ ಪೈಗಳಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡು[೨೩] ಬೇಂದ್ರೆ, ಅಡಿಗರಿಂದ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ವಲಯ ನಿರ್ಮಾಣ ವಾಗಿರುವುದಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕಾವ್ಯ ಅನನ್ಯವಾಗಿಯೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಶೈವದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭಾವಿಸುವ[೨೪] ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕಾವ್ಯದ ಯಶಸ್ಸಿರುವುದು ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಆ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಬಲ್ಲರು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ. ಶೈವದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಎಲ್ಲ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯ ಹಂಗನೂ ಮೀರಬಲ್ಲುರು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯವಾದ ರತ್ನವೆಂದು ಹಿರಿಯಣ್ಣನವರಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ, ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸಿದ ನಾಗಾರ್ಜುನನನ್ನು ಸಹ 'ಆ ದಂಡೆ ಈ ದಂಡೆ ನಡುವೆ ಎಲ್ಲಿ ಸೇತುವೆ?'[೨೫] ಎಂದು ಕೇಳಬಲ್ಲರು.

'ಹಸುಗೂಸು ನಾನು ಮುದಿಗಣ್ಣೀರನೊರೆಸವ್ವ'[೨೬] ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳು ಸಮಗಾರ ಭೀಮವ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಿನ್ನಹ ಇವರ ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಧ್ವನಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಮುದಿತನ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಹಸುಳೆತನ'ದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನನುಭವಿಸುವ ಕವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಶೈಶವ ಹಾಗೂ ವೃದ್ಧಾವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಾವಲಂಬನೆ ಹಾಗೂ ಅಸಹಾಯಕತೆಗಳು ಕಾಣಿಸದು. ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸಾಧನೆ

ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಬುದ್ಧನ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡು 'ಏರಿದೇರಿದನೇರಿ ಗಾಳಿಗುದುರೆ ಸವಾರಿ' ಎಂದು ಬೇಂದ್ರೆ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಇರಬೇಕು ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾಡಲು ನರ್ತಿಸಲು, ತಾಳ ತಂತಿಗಳಿಲ್ಲದೆಯೂ ಕುಣಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಈ ವ್ಯಂಗ್ಯ ನರ್ತನಗಳು ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ, ಗುರಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಉನ್ನತ ವಿವೇಕವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವುದಲ್ಲದೇ ಬೇಂದ್ರೆಯಂತೆ, ಅಲ್ಲಮನಂತೆ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಅಥವ ನಿರಚನೆ ಮಾಡಲಾರದು.

ಭಾವನೆಗೆ ಶಬ್ದರೂಪವನ್ನು ನೀಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಕಾವ್ಯಕರ್ಮ ಪರ್ಯಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕಾವ್ಯ ಭಾವನೆಯಾಚೆಗಿನ ವಿವೇಕಕ್ಕೂ ಶಬ್ದರೂಪ ನೀಡಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅವಿವೇಕವೂ ಶಬ್ದರೂಪಕ್ಕಾಗಿ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಯಾಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದರೂಪವನ್ನು ನೀಡುವ ತವಕ ಕವಿಗೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಶಬ್ದರೂಪವನ್ನು ನೀಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಪ್ರತೀತಗೊಳಿಸದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ 'ಜಂಗಮರು' ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಸು.ರಂ.ಎಕ್ಕುಂಡಿಯವರ 'ದಾಸಿಮಯ್ಯ ಮತ್ತು ಬೆಕ್ಕು'[೨೭] ಸಹ ಬಿಲ್ವಮಠವೆಂಬ ಅವಿವೇಕವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಪದ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ದಾಸಿಮಯ್ಯನ ಉಪಸ್ಥಿತಿಯಿರುವುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ದಾಸಿಮಯ್ಯನಂತಹ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಾವಲಿಲ್ಲದೆ ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ 'ಜಂಗಮರು' ಅನಾಥವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಹದ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಶ್ವಾಸ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಹವೆಂದರೆ ವಿಷಯಾಸಕ್ತಿಯ ಜಗತ್ತು ಎಂದಲ್ಲ. ವಚನ ಚಳವಳಿಯಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೂ ಸೋಲುವ ವಿಷಾದವೇ ಇವರ ಕಾವ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರ 'ಸಿಂಗಿರಾಜ ಸಂಪಾದನೆ'[೨೮] ವಚನಚಳವಳಿಯ ದುರಂತಮಯ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಾವ್ಯಕಥನ. 'ಬಸವಣ್ಣ ಕಲ್ಲಿಗೆ, ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಉಳವಿಗೆ ಪ್ರಭು ಅಕ್ಕ ಕದಳಿ ದ್ವಾರಕ್ಕೆ ಮಿಕ್ಕಾದ ಪ್ರಮಥರೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ' ಹೋದ ತುರುಗಾಹಿ ರಾಮಣ್ಣನ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಓದುಗನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಕತ್ತಿಸೆಕ್ಕಿದ ರಕ್ತ ಹನಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ಜನ ಸಿಂಗಿರಾಜರು ಮೊಳೆ'ಯುವ ಭರವಸೆಯನ್ನು ತೋರಿದರೂ – ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸದ್ಯಃ ಪರಿನಿವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆಯೆಂಬುದೇ ಸದ್ಯಃ ಪರಿನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತಹುದಲ್ಲ – ಆ ಸಮಾಧಾನವೆಂದಿಗೂ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ವರ್ತಮಾನನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಒಂದು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಅನಿರ್ಧಾರಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಕಳೆಯಬೇಕಾಗುವುದು. (ಇತ್ತೀಚಿನ ದೀರ್ಘಕವನ ಆವಂತಿಕಾ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಲ್ಲ). 'ಈಗೊಮ್ಮೆ ನನ್ನ ಆನಂದ, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ನನ್ನ ನರಕ'[೨೯] ಎಂದು ಈ ಅತಂತ್ರ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಶಿವಪ್ರಕಾಶರು ತಮ್ಮ 'ಮರುಳಶಂಕರ ದೇವ' ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಜ್ಞಾತಮೂರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ಮರುಳಶಂಕರದೇವರನ್ನು 'ತೊಟ್ಟುಕಳಚುವ ಮೊದಲಿನ,

ರಸಪೂರುವ ಹಣ್ಣಿಗೆ' ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶೈವ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮಲತ್ರಯವಿಮುಕ್ತನಾದ, ಶಿವತ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತನಾದ ಶರಣನೀತ. ಇಂತಹ ಮರುಳಶಂಕರ ದೇವ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಟ್ಟು ಕಳಚಿದ ಮರುಕ್ಷಣ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಸಲ್ಲದೆ ಪುನಃ 'ಮಣ್ಣುಹುಳುಗಳಿಗೆ ಹಬ್ಬ'ವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಭವಚಕ್ರವನ್ನು ಮೀರದೇ ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ತಿರುಗಣೆಗೆ ಮೊದಲಿಗನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಭಾವಕ್ಕೆ ಮಹಾಮನೆಯೆಂಬುದು ಹಾಗೆ ದಾಟಿಸಬಲ್ಲ ಮೆಟ್ಟಿಲಾಗದೆ 'ಮೃತ್ತಿಕೆಯ ಮಹಾಮನೆ'ಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ, ಮಲತ್ರಯದ ಆವಾಹನೆಗೆ ಸನ್ನದ್ಧವಾಗುತ್ತ ವಿಕಾಸದ ಆದಿಮ ಹಂತದಲ್ಲಿರುವ ಮಣ್ಣುಹುಳುಗಳನ್ನು ಪೊರೆಯುವ ನೆಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೃತ್ತಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ 'ಕರೆಯದೆ ಬಂದವರ ಮಿಂದುಣದೆ ಹೇಳದೇ ಹೋದವರ ಹೆಜ್ಜೆಸಾಲುಗಳು' ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವಿಕಾಸದ ಅಂತಿಮ ಫಲವು ಆದಿಮ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿ, ಮರುಳಶಂಕರದೇವರಂತಹವರೂ ಈ ಚಕ್ರದ ತಿರುಗಣೆಯ ತೀವ್ರತೆಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕಾಯುವಿಕೆಯ, ಎಲ್ಲ ಸಾಧನೆಗಳ ನಿರರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕಾವ್ಯ ಎಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

* * * *

<u>ನಿರಾಳದ ಕಲ್ಪನೆ: ಅಲ್ಲಮ-ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯಗಳ ಒಂದು ತೌಲನಿಕ ಅವಲೋಕನ:</u> ವಿಟ್‌ಗೆನ್‌ಸ್ಟೈನ್ ಒಂದೆಡೆ "That which can not be said, must not be said" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.[೩೦] ಹೇಳಲಾಗದಿರುವುದನ್ನು ಹೇಳದಿರುವುದೇ ಒಳ್ಳೆಯದು. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಅಲ್ಲಮ ಹಾಗೂ ಅವನಂತಹ ಎಲ್ಲ ಅನುಭಾವಿಗಳೂ ವಿಟ್‌ಗೆನ್‌ಸ್ಟೈನ್‌ನ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿಯೇ ನಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಕರು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಜಗತ್ತನ್ನೆ ಬೆಳಗುವ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಇದಮಂಧತಮಃ ಕೃತ್ಸ್ನಂ ಜಾಯೇತ ಭುವನತ್ರಯಮ್। ಯದಿ ಶಬ್ದಾಹ್ವಯಂ ಜ್ಯೋತಿಃ ಆಸಂಸಾರಾನ್ನ ದೀಪ್ಯತೇ॥). ಆದರೆ ಕವಿಗಳಾದರೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆ ಮಟ್ಟದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಅನುಭವಸಮಗ್ರದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಅಸಮಗ್ರತೆ ಅಪೂರ್ಣತೆಗಳು ಅವರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಅದರ ವಕ್ರರೂಪದ ಬಳಕೆಗೂ ಅವರ ಈ ಮನವರಿಕೆಯೇ ಕಾರಣ. ಆದರೆ ಅವರೂ ಭಾಷೆಯ ಈ ಅಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಂಡು ವಿಚಲಿತರಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ವಕ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದರು. ಅವರ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಳಕೆಯಿಂದ (ಅದನ್ನು ಕುಂತಕ 'ವಕ್ರೋಕ್ತಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ) ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಭೂತ ನ್ಯೂನತೆ ಇಲ್ಲವಾಗದಿದ್ದರೂ, ಆ ನ್ಯೂನತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಒದಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಸಂವಹನದ ಅಸಾಧ್ಯತೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಪರಿಹಾರವಾಯಿತು. ಇದುವೆ ಎಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠಕವಿಗಳ ಯಶಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅವರ ಕಾಣಿಕೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಬಗೆಯ ಪರಿಹಾರದಿಂದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹಿಂದಿಗಿಂತಲೂ ಕಿಂಚಿತ್ ವಿಸ್ತಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಕರ್ಮದಿಂದ ಭಾಷೆ ಪಡೆದ ಲಾಭದ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತೃಪ್ತಿ ಹಾಗು ಹೆಮ್ಮೆಯೂ ಉಂಟಾಯಿತೆನ್ನಬಹುದು (ಆದರೆ ಇವರ ಪೈಕಿ ಬೇಂದ್ರೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗದು. ಅವರು "...ನನ್ನ ನಾಲಗೆ ನಿನಗೆ ಬರಿ

ಸೂಲಗಿತ್ತಿ, ಇಲ್ಲದಿರೆ ಹಾಡುವುದು ನನ್ನ ಪಾಡೇ?'' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ). ಬಹುಶಃ ಈ ಯಶಸ್ಸು ಹಾಗು ತೃಪ್ತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇರಬೇಕು ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳು ಅಲ್ಲಮನಂತೆ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅಸಮಾಧಾನ ಹೊಂದಲಿಲ್ಲ, ತಮ್ಮ ಅನುಭವ ವಿಶೇಷದ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಅದೊಂದು ಉಪಾಧಿಯಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಭಾಷಾ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಭೇದವಿದ್ದರೂ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಭಾಷೆಯೊಂದು ಸೂರ್ಯನಂತೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯಜಾತಿ ಎಂದಿಗೂ ಋಣಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಭಿನ್ನಮತವಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಎಲ್ಲೋ ವಿಟ್‌ಗೆನ್‌ಸ್ಟೈನ್‌ನಂತಹ ಕೆಲವರಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳ ಕುರಿತು ಇನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರ ಎಲ್ಲ ಬರವಣಿಗೆ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಅಂತಿಮ ವಿವೇಕದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಿಚಾರಗಳಾದರೂ ಈ ವಿವೇಕದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಓರ್ವ ವಿಚಾರವಾದಿ ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳ ಸೋಲನ್ನು ಕಾಣಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಆ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅನುಭಾವಿ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಾಗೂ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಇದರರ್ಥ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಬ್ದಗಳು ಅಂತಹ ಅನುಭಾವಿಗೆ ಒಲಿದುಬಿಡುತ್ತವೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷೆಯ ಅಪೂರ್ಣತೆ ಉಳಿದೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನೇತಿ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಿದೆ. ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ, ಎಂದು ಸಕಲ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ವಿಸರ್ಜಿಸುತ್ತ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾಗುವ ಪ್ರಯೋಗವೇ ನೇತಿಮಾರ್ಗ. ಅಲ್ಲಮ ಈ ನೇತಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮತತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಅನುಭಾವಿ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಪರಂಪರೆ ಭಾವಿಸಿದೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದೆ. ನೇತಿಮಾರ್ಗವು (ಇಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗವೆಂಬುದೇ ತತ್ವಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಏಕಮೇವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಪದದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ) ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ತತ್ವವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ – ಕೆಲವು ಸಲ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ – ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಅಲ್ಲಮನಾದರೂ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ ವಚನ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾಷೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರಮಾಣ. ಅಲ್ಲಮನಾದರೂ ಗುಹೇಶ್ವರತತ್ವವನ್ನು 'ಅಪ್ರಮಾಣ'ವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ(೧೧೬೩). ಅವನಿಗೇಕೆ ಗುಹೇಶ್ವರ ತತ್ವ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವನ ವಚನಗಳು ಹೇಗೆ ತತ್ವವೊಂದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದೆ.

ಆ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಅವನ ಅನಂತರದ ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಕುರಿತ ವಿವೇಚನೆ ಧಾರಾಳವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆಯಂತೂ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅವನು ಸಿನಿಕನಂತೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. (ಸಿನಿಕತನವೆಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಭರವಸೆಯೇ ಇಲ್ಲದ, ಆಶಾವಾದದ ಮೊಳಕೆಯೂ ಕಾಣಿಸದ ಸ್ಥಿತಿ). ನೇತಿಕ್ರಮವಾದರೂ ಒಂದು ಭರವಸೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಡುವ ತರ್ಕಮಾರ್ಗ. ಅದನ್ನು 'ಡಿಡಕ್ಟಿವ್ ಲಾಜಿಕ್' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವನ ವಚನಗಳು ನೇತಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ಅವನೇಕೆ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಕನ್ನಡದ ಎಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿ-ಚಿಂತಕರೂ ತಾವೇಕೆ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂಬ ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. 'ತಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೊಳಗಿನ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬರವಣಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಹಾಗು ಸಹಾಯಕಾರಿ' ಎಂದು ಕೆಲವರು, 'ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅನುಭವವೊಂದನ್ನು ಶಬ್ದರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಲಂಕರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ'ವೆಂದು ಕೆಲವರು, 'ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆ ಅಗತ್ಯ' ಎಂಬ ಆತ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಕೆಲವರು..ಹೀಗೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದರ ಮೂರ್ತ ರೂಪ ಬರವಣಿಗೆ ಹಾಗು ಬರವಣಿಗೆಯ ಅಂತರ್ಯದೊಳಗಿನ ಅಮೂರ್ತವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಈ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ದ್ವೈತವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ 'ಕ್ರಿಯಾಗಮ'(೩೧೪) ಎಂಬ ಪದದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಗಮವೆಂದರೆ ಬರವಣಿಗೆ; ಕ್ರಿಯೆಯೆ ಕೃತಿ>ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಹಲವೆಡೆ 'ಹುಸಿಯನೆ ಕೊಯ್ದು ಹುಸಿಯನೆ ಪೂಜಿಸಿ ಗಸಣಿಗೊಳಗಾದವರ' ಬಗ್ಗೆ ಮರುಕ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮರುಕವನ್ನು ಹುಸಿಯಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ಉದ್ಧಾರವಾದವರನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ತೋರಿಸಲಾಗುವ ಮರುಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅವನು ಕ್ರಿಯಾಗಮಬದ್ಧರನ್ನೂ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾನವತಾವಾದ ಮುಂತಾದ ಉದಾತ್ತ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳವರನ್ನೂ ಹುಸಿಯ ಪೂಜಕರೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠೆ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗದು. ಅದು ರೂಹ ಬರೆಯಬಹುದಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾಣದ ರಚನೆ ಅದರ ಕೈಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಸಿದ್ಧತೆಯಾಗಬಹುದಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗದು. ಇಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬ ಪದವೂ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸುವಂತಹುದೇ ಆಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಿದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಈಗ ಇಲ್ಲದ ಆದರೆ ಮುಂದೆಂದೋ ಲಭ್ಯವಾಗಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿ. ಪ್ರಭು ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ''ಅಣುರೇಣು ತೃಣಕಾಷ್ಠದೊಳಗೆ ಭರಿತ ಮನೋಹರ; ನಿಂದ ನಿರಾಳ''(೨೭೩) ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಿರುವನೋ, ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ಪದಾರ್ಥದಿಂದ (ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕ್ರಿಯಾಗಮ ಇತ್ಯಾದಿ) ಮುಂದೆಂದೋ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಕಾರಣವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ದೀಕ್ಷೆ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ.

''ಭಗವಂತ ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳಿರಲಿ ಎಂದು ಬಯಸಿದ, ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳಾದವು; ನದಿ ಹರಿಯಲೆಂದು ಬಯಸಿದ, ನದಿಗಳು ಹರಿದವು, ಬೆಳಕಾಗಲೆಂದ ಬೆಳಕಾಯಿತು..ಹೀಗೆ ಅವನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ'' ಎಂಬ ಮಾತು ಬೈಬಲ್‌ನ ಜೆನೆಸಿಸ್ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಇಚ್ಛೆ ಹಾಗು ಇಚ್ಛಾಪ್ರಾಪ್ತಿ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣದ ಅಂತರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರವೇ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇಚ್ಛೆ ತೀವ್ರವಾದಂತೆ ಇಷ್ಟಾರ್ಥ ಸಮೀಪವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ''ಇಚ್ಛೆಯಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯಸಂಗವೊಂದೂ ಇರದ ಮರುಗಳಿಗೆಯೇ ಇಷ್ಟಾರ್ಥದ ಅನಾವರಣವಾಗುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಸಾಧಕನೊಬ್ಬನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಬಳಕೆಯಾಗುವ, ಅಲ್ಲಮನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದ ಈ 'ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಾಧನೆ ಎಂಬುದಿದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅನನ್ಯ ಇಚ್ಛೆ ಇನ್ನೂ ಪಕ್ವವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಅಲ್ಲಮನ ಬಹುಪಾಲು

ವಚನಗಳು ಆ ಮುಸಿ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವವರನ್ನುದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ಮಾತುಗಳು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವನ ನಿರಾಳದ ಕಲ್ಪನೆ ತುಂಬ ಮಹತ್ವದ್ದು.

ನಿರಾಳವೆಂದರೆ ಆಳವಲ್ಲದ, ಗಹನವಲ್ಲದ ಎಂದರ್ಥ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಯಲ್ಲಿ ಆಳ–ನಿರಾಳದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಿರುವವರಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಅಲ್ಲಮನೇ ಮೊದಲಿಗನಿರಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಾಳದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಜ್ಞೆ, ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆ ಇತ್ಯಾದಿ ನಾನಾ ಮಜಲುಗಳಿವೆ ಎಂದು ಆಧುನಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ಹಲವು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಶೋಧಿಸಿವೆ.[೬೦] ನಿರಾಳದ ಕುರಿತ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಹವುಗಳಾಗಿವೆ. ನೀತಿ ಅನೀತಿ, ಒಳಿತು ಕೆಡುಕು, ಪಾಪ ಪುಣ್ಯ – ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಿದಾಗ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೇ ಕಾಣಿಸುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಇವು ಬದುಕಿನ ಮೂಲ ನಿಯಮಗಳೇನಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಇವು ಸುಪ್ತ ಜಾಗ್ರತ ಎಂಬ ಮನಸ್ಸಿನ ದ್ವಿವಿಧ ಮಜಲಿನ ಆವಿಷ್ಕಾರವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ತ ಮನಸಿನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾತವಾದ ಹಲವು ಅಸಂಗತಿಗಳಿದ್ದಾಗಲಷ್ಟೇ ಅದು ನೀತಿ ಪುಣ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದು. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಬದುಕನ್ನು ಹೀಗೆ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನವಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಎಥಿಕ್ಸ್‌ಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಎಥಿಕ್ಸ್ ಎಂಬ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುವ ನಮಗೆ ಎಥಿಕ್ಸ್‌ನ ಹಂಗನ್ನು ತೊರೆದ, ದ್ವಂದ್ವವಿರಹಿತವಾದ ಅವನ ವಚನದ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವನೆಲ್ಲೋ ಹೊಸದೊಂದು ಎಥಿಕ್ಸ್‌ನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈತನಕ ಅವನನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆ ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು, ಎಥಿಕ್ಸ್‌ನ್ನು ನೋಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅಂತಹ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾದ ವಚನಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಹೊಸ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು, ಹೊಸ ಒಳಿತು–ಕೆಡುಕುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಾಧ್ಯತೆ ಅಥವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಮ್ಮದೆಂಬುದು ಬೇರೆಯ ಮಾತು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಹಾಗೂ ಅಡಿಗ ಎರಡು ವಿಪರೀತದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿರುವ ನಮ್ಮ ಎರಡು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಪ್ರತಿಭೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಮ ನಿರಾಳವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವ ವಚನಕಾರನಾಗಿದ್ದರೆ ಅಡಿಗರು ಬದುಕನ್ನು ಅದರ ಆಳದಲ್ಲಿ, ಅದರ ಗಹನತೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲೆಳೆಸುವ ಕವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. 'ಬಾವಿಯೊಳಗಡೆ ಕೊಳೆವ ನೀರು; ಮೇಲಕ್ಕಾವಿ; ಆಕಾಶದುದ್ದಕೂ ಅದರ ಕಾರಣ ಬೀದಿ;' ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಆಳದ ಸುಪ್ತಮನಸ್ಸಿನ ಹಲವು ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಆಕಾಶದ ಆವಿಯ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಅಶುದ್ಧಿಯ ಲೇಪವಿಲ್ಲ. ಬಾವಿಯ ನೀರಾದರೂ ಕೊಳೆತು ಹೋಗಿದೆ. ಎರಡೂ ನೀರೇ ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಅಸಂಬಂಧಿಗಳಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಮತ್ತು ಬೀದಿ ಎಂದರೆ ಮಾರ್ಗ, ಎಥಿಕ್ಸ್ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಒಂದೇ ನೀರು ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವುದರಿಂದ ಈ 'ಕಾರಣಬೀದಿ' ಎಂಬುದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾರಣಬೀದಿ ನೆಲದ್ದಲ್ಲ, ಅದು ಆಕಾಶದ್ದು. ಅಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ. ಆ ಬೀದಿಯು ಕಾರಣವೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯದೊಂದಿಗೆ ಬಂದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯ. ಹೊಸನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಅಡಿಗರ ಪ್ರತಿಭೆ ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣದ ವಲಯದಲ್ಲಿ

ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗು ಬದುಕಿನ ಗಹನತೆಗಳೊಳಗೆ ಮುಳುಗಲು ಸದಾ ಸನ್ನದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವ, ವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಥಿಕ್ಸ್‌ನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಥವ ಹೊಸ ಎಥಿಕ್ಸ್‌ನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸದಾ ಜಾಗೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರಿಗೆ ಬಾಗುವುದೂ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆಯೆ ಬಾಗದೇ ಸಟೆವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಬಾಗುವಿಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಒಂದು ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧ ನೈತಿಕ ನಡಾವಳಿಯಾದರೆ ಬಾಗದೆ ಸಟೆವುದು ಅಂತಹ ನಡಾವಳಿಯನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ (ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ) ಒಪ್ಪದೇ ತನ್ನದೇ ಹೊಸ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಒಂದು ವರ್ತನೆ. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಈ ಎರಡು ನಡಾವಳಿಗಳೂ ತಿಳಿಯದು. ತಿಳಿದರೂ ನಿರಾಳದಲ್ಲಿ ನಿಂತ ಅವನಿಗೆ ಈ ದ್ವಂದ್ವದ ಗಹನ ವಿಚಾರ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸದು. ದೊರೆ ನಹುಷನು ಜಡಭರತನೆಂಬ ಸಂತನಿಗೆ ತನ್ನ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಯ ಭಾರ ಹೊರಲು ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಅವನು ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸದೆ ನಹುಷನ ಆಜ್ಞಾಧಾರಣೆ ಮಾಡುವ ಕಥೆಯೊಂದು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿದೆ. ಸೊನ್ನಲಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಕಿಂಕರರು ಅಲ್ಲಮನ ಮೇಲೆರಗಿದಾಗ ಅಲ್ಲಮನೂ ಇದೇ ರೀತಿ ವರ್ತಿಸಿದ್ದ ಪ್ರಸಂಗವಿದೆ. ಈ ವರ್ತನೆ ಹಾಗು ಸಮ್ಮತಿ ಅಡಿಗರ ವಿದ್ರೋಹದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಕಲಿಸು ಸವಾರಿ ಕುದುರೆಯಾಗದ ಹಾಗೆ' ಎಂದು ಅವರು ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವರ 'ಒಳ್ಳೆತನ ಸಹಜವೇನಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪದ್ಯ ತುಂಬ ಮಹತ್ವದ್ದು. ತನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಸಮೇತ ಪದ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಕವಿ ಮೊದಲು ಒಳ್ಳೆತನ ಹೇಗೆ ಸಹಜವಲ್ಲ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಅವರು ಒಳ್ಳೆತನ ಹೇಗೆ ಅಸಹಜವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಿಕಾಸವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿಂದ ಅವರು ಮೊದಲ ನೆಲೆಯನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿದರೆ, ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣವಾದದ ನೆರವಿನಿಂದ ಎರಡನೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೃತಕ ವಾದಗಳ ಹಂಗನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು, ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸಿ ಬಹಳ ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಒಳ್ಳೆಯತನದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಪದ್ಯ ತನ್ನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ಮುಕ್ತಿಹೊಂದಿ ಅಡಿಗರ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿನ ಸಹಜ ನಾಟಕೀಯ ಗುಣದ ಅನಾವರಣಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

---------ಡೋಲು ಮದ್ದಳೆ ಚಂಡೆಗಳ ಹಂತ
ಹಂತದುದ್ವೇಗಕ್ಕೆ ಭಾಗವತನ ತಾರಕ ಸ್ಫೋಟ; ಮಧ್ಯಮಕ್ಕಿಳಿದು
ಎರಡಿದ್ದುದೊಂದಾಗಿ, ಒಂದು ಹಲವೊಂದಾಗಿ
ಇಡಿಯಾಗಿ, ಬಿಡಿಯಾಗಿ, ಕಿಡಿಯಾಗಿ, ಹಬೆಯಾಗಿ,
ಹಬೆ ತಣಿದು ನೀರಾಗಿ, ನೀರು ಎಳನೀರಾಗಿ
ತೆಂಗಿನುದ್ದದ ತುದಿಗೆ ನೂರು ಮಿಳ್ಳೆ;
ರಕ್ತಮಾಂಸವನುತ್ತು ಬೆಳೆದು ಕೆತ್ತಿ ಕಂಡರಿಸಿದಂಗದ ಕೊನೆಗೆ
ಸಹಸ್ರದಳ ಬಿಚ್ಚಿರುವ ಬೆಳ್ದಾವರೆ.

ನಿರಾಳವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸುಪ್ತ ಜಾಗೃತ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸಿದಾಗ ಒಳಿತು ಕೆಡುಕು ಮೊದಲಾದ ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ರೂಪಭೇದಗಳಿಲ್ಲವಾದಾಗ ಆ ನಿರಾಳದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಶಿಶುವಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ.

> ನಿರಾಳವೆಂಬ ಕೂಸಿಂಗೆ ಬೆಣ್ಣೆಯನಿಕ್ಕಿ ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಕರೆದವರಾರೋ?
> ಅಕಟಕಟಾ ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆಯ ನೋಡಾ
> ಗುಹೇಶ್ವರನನರಿಯದ ಅನುಭಾವಿಗಳೆಲ್ಲರ ತರಕಟಗಾಡಿತ್ತು (೨೬೪)

ನಿರಾಳವೆಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದರ್ಶನವು ಜಗತ್ತಿನ ತಾಯಿ–ತಂದೆಯರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದೆ, ಅದೇ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣವೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಪರ್ಯಯವಾಗಿ ಅಲ್ಲಮ ಆ ನಿರಾಳವೆಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಕೂಸಿನ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಗತ್ಸ್ರಷ್ಟನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಹರಿ–ಹರರ, ದೇವ–ದೇವಿಯರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಈ ನಿರಾಳವೆಂಬ ಕೂಸಿನೆದುರು ಇನ್ನಿಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಅಡಿಗರೂ ಅದನ್ನು ಮಗುವಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆನ್ನುವುದು. 'ಒಳ್ಳೆತನ ಸಹಜವೇನಲ್ಲ' ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗರು ಒಳ್ಳೆತನ ಕೆಟ್ಟತನಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತ ಕೊನೆಗೆ ಆ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಅರ್ಧಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲಿಸಿ

> ಎಲೆಲೇ,
> ತಡೆಯಿರಿ, ತಡೆಹಿಡಿಯಿರಿ:
> ಮಗು ನಗುತ್ತಿದೆ, ಮಗು ಆಡುತ್ತಿದೆ.

ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಪದ್ಯವನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಿರಾಳದ ಸ್ವರೂಪದ ವಿವೇಚನೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಕಂಡೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪದ್ಯ ಮುಗಿಯುವಂತಿದೆ. ಕವಿ ತಾನು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಅಪಾರ ಭರವಸೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಆ ಎಲ್ಲ ಗಮನವನ್ನೂ ಮಗುವಿನತ್ತ ತೋರಿಸುವಲ್ಲಿ ಪದ್ಯ ಮುಗಿದಿದೆ. ಆ ಮೊದಲ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕಡೆಗಿನ (ಮಗುವಿನ ಕಡೆಗಿನ) ಗಮನ ಹಾಗು ಮುತುವರ್ಜಿಗಳೇ ಆ ನಿರಾಳದ (ಮಗುವಿನ) ಪೋಷಣೆಗೆ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಮಗುವಿನ ಕಡೆಗೆ ಈ ಬಗೆಗಿನ ಆಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಪೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಉತ್ತೇಜಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಪೋಷಿಸುವವರನ್ನು ಆ ಮಗು ತರಕಟಗಾಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೆದರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಿಶುಗಳಾದರೂ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಶಿಶುಗಳಲ್ಲ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ಕೂಸುಗಳೆದ್ದು ಕುಣಿದಾಡಿ ಸೂಲಗಿತ್ತಿಯನವಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ (೬೨೮), ಅವು ಉರಿಯ ಚಪ್ಪರದಲ್ಲಿ ಲೀಲೆಯಾಡಬಲ್ಲವು (೬೩೪), ಹಾಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವನ್ನು ತಾಯಿ ಮುದ್ದಾಡಿಸಿದಡೆ ಆ ಮಗು ತಾಯನ್ನೇ ತಕ್ಕೈಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ(೮೦), ಆ ಶಿಶುವು ತಾಯ ಹೆಣನನ್ನು ತಾನೇ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೆಸರ ಹೇಳುತ್ತದೆ(೧೮).

ಅಡಿಗರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಈ ನಿರಾಳವೆಂಬ ಕೂಸಾದರೂ ದುರ್ಬಲವಾದುದು, ಮೃದುವಾದುದು. ಸುಲಭವಾಗಿ ಆಘಾತಕ್ಕೊಳಗಾಗಬಹುದಾದ, ದಾರಿ ತಪ್ಪಬಹುದಾದ ಶಿಶುವದು. ನೆಲತಾಯಿ–ಮಲತಾಯಿಯರನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಆ ಮಗು ಸದಾಕಾಲ ತಲ್ಲಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅವರ ವರ್ಧಮಾನ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ: ೧೯೫೩ಲರ ಪಾಠ, ಮೊದಲಾದ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಾಳದ ಕೂಸಿನ ದುರ್ಬಲತೆ, ಕೋಮಲತೆ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗಬಹುದಾದ ಆತಂಕಗಳು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿಯೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಅಡಿಗರಿಗೆ ಇರುವ ಆತಂಕ ತಲ್ಲಣಗಳು ಅಲ್ಲಮನಿಗೇಕಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಈ ಎರಡು ವೈರುಧ್ಯಕರ ಧೋರಣೆಯ ವಿವೇಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯವಲ್ಲ, ತರ–ತಮಗಳ ವಿಂಗಡಣೆಯಲ್ಲ. ಒಂದೇ ತತ್ವವನ್ನು ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಎರಡು ಪ್ರತಿಭೆಗಳ ಅಂತಃಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯುವುದಷ್ಟೆ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಯತ್ನ. ಈ ನಿರಾಳಕ್ಕೆ ಎಂದಾದರೂ ಹೇಗಾದರೂ ಅಪಾಯವೊದಗಬಹುದೆಂಬ ಶಂಕೆ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು 'ಗಾಳಿಗೆ ಧೂಳಿನ ಲೇಪವಪ್ಪುದೇ?' ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನೆ ಬೇಂದ್ರೆ 'ಅಸ್ಪರ್ಶ ಅವಕಾಶ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಡಿಗರ ಆತಂಕ ಹಾಗು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ನಮಗೆ ಅಷ್ಟೇ ಸಮಂಜಸವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರಾಳಕ್ಕೆ ಆತಂಕಗಳು ಎದುರಾಗಬಹುದೆಂಬ ಶಂಕೆ ಅಡಿಗರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದರೂ ಆ ಆತಂಕಗಳಿಂದ ನಿರಾಳವು ಪ್ರತಿಹತವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಧ್ವನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹತಾಶೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಅವರ ಕಾವ್ಯದ ಧೋರಣೆಯೇ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ 'ಸವಾರಿಗುದುರೆ'ಯಾಗದ ಹಾಗೆ ರಕ್ಷಿಸಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಹತಾಶೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದಿಗೂ ಯಾವುದಾದರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದರ ವಾಹನವಾಗುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿರಾಳದ ಅಂಶ ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಆತಂಕ ದುಗುಡಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಅಲ್ಲಮ ನಿರಾಳವನ್ನು ಕೂಸಿನ ಉಪಮೆಯೊಡನೆ ವಿವರಿಸಿರುವುದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಆ ಕೂಸನ್ನು ಆರೈಕೆ ಮಾಡುವ, ಪೋಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದೇಕೆ? ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ. 'ಅಂತರಂಗದ ಸುರುಳಿ ಬಿಚ್ಚಿ ಸರ್ಚ್‌ಲೈಟಲ್ಲಿ ಹೆದ್ದಾರಿ ಹಾಸಿದ್ದ ರಾಮಚರಿತ' ಎಂಬ ಸಾಲುಗಳು ಅಡಿಗರ ಒಂದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರ ಎಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಟ ಕವಿತೆಗಳೂ ಈ ನಿರಾಳವೆಂಬ ಕೂಸನ್ನು ಕೇಡುಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಿ ಪೋಷಿಸುವ, ಬೆಳೆಸುವ, ಬೆಳೆದ ಮಗುವನ್ನು ಹೆದ್ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಜೋಪಾನವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವ ಕವಿತೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿನ ಆ ನಿರಾಳವೆಂಬ ಶಿಶುವೂ 'ನೀನೆಲ್ಲಿ ಈಗ' ಎಂದು ತನ್ನ ಸಖನು ಅರೆಕ್ಷಣ ಕಣ್ಮರೆಯಾದರೂ ಪರಿತಪಿಸುವ, ಅವನ ನಲ್ಮೆಯನ್ನು ಅನವರತ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಆರ್ತ ಸ್ವಭಾವದ್ದು. ಆದರೆ ಪರಂಪರೆ ಆ ಸಖನ ದಗಾಖೋರತನವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಆ ಸಖನ ಕಡೆಗಿನ ಕವಿಯ ಅನನ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಸರಿದಂತೆ ಪರಂಪರೆ 'ಪುರುಷೋತ್ತಮನ ಆ ರೂಪರೇಖೆಯನ್ನು' ಧ್ಯಾನಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಅವನ ಉಡಾಫೆತನವನ್ನು (ಮಣ್ಣಿನಣುಗಿಯ..ಸುಟ್ಟಲ್ಲದೆ ಮುಟ್ಟೆನೆಂಬುಡಾಫೆ) ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಕವಿಪ್ರತಿಭೆ ಸಮಗ್ರರೂಪದಲ್ಲಿ

ದರ್ಶನ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೊ ಕವಿಯ ಆ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ತನಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಕವಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಪಚಾರವಾಗುವಂತೆ, ತನ್ನ ಸ್ಟೇಟಸ್ ಕೋ(ಸಿದ್ಧ ವ್ಯವಸ್ಥೆ)ಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗುವಂತೆ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಆಯ್ಕೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಿರುವುದು – ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಂತರ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು, ಪ್ರಭಾವಿಸಲು ತೊಡಗುವುದು. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಈ ಪೋಷಣೆ ಹಾಗೂ ಉಪಚಾರಗಳನ್ನು. ಇಂತಹ ಪೋಷಣೆಯನ್ನು – ಅರ್ಥಾತ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು – ನಿರಾಕರಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನದೇ ದಾರಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲನೇ ಎನ್ನುವುದು ಅಡಿಗರ ಎದುರಿಗಿನ ಒಂದು ಗಹನವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ. ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳುವುದು ಹಾಗೆ ದಾರಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಆ ನಿರಾಳವೆಂಬ ಕೂಸಿಗೆ ಅನಗತ್ಯವಾದುದು.

ಇದನ್ನಿನ್ನೂ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಾದರೆ, ಒಂದು ಸಿದ್ಧಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಗೆ ಆ ಸಿದ್ಧತತ್ವವು ಅಸಂಗತವೆಂದು ಬೋಧೆಯಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಹೊಸ ಧರ್ಮ, ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಮ ಹೇಳುವುದಾದರೂ ಅದು ಅಸಂಗತವೆಂದು ಬೋಧೆಯಾದರೆ ಸಾಕು, ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು, ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಗತ್ಯ ಎಂದು. ಹಳೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿ. ಆದರೆ ಹಳೆಯದನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಹೊಸದನ್ನೂ ಸ್ವೀಕರಿಸದೇ ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಅಡಿಗರ ಪ್ರತಿಭೆಯದಲ್ಲ. ಅಡಿಗರ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಪರಂಪರೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಅವರೆಷ್ಟೇ ಬಾಗದೇ ಸಟೆದು ನಿಂತರೂ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದೆಡೆ ಭಗವಂತನ ತೊಡೆಹೊರೆ ಕೆಳಗೆ ಮೆತ್ತೆ, ಸಡಿಲಾಗಲು ಸಿದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಪರಂಪರೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾದ ಒಂದು ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ.

ಅಲ್ಲಮನ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮ ಇಂಥದಲ್ಲ. ಆ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಪರಂಪರೆ ಹಲವು ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಸತ್ವಗಳನ್ನು ಪಡೆದರೂ ಆ ಸತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಪುನಃ ಪ್ರತಿಫಲನವಾಗಲಾರ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಲ್ಲಮನಂತಹ ಅಪರೂಪದ ಪ್ರತಿಭೆಗಳೆಂದಿಗೂ ಪರಂಪರೆಯ ಹೊರಗೇ ಉಳಿದುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಭಾವದಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಧ್ಯಾನಿಸುವ ಅನುಭಾವಿ. ಬೇಂದ್ರೆಯಂತಹ ಕವಿಗಳು ಭಾವಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರಸರೂಪಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದರತ್ತ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಮ ಅದರ ದಗ್ಧಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಣ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ದಗ್ಧಸ್ಥಿತಿ ರಮ್ಯಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ ಆ ದಗ್ಧಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೆ ಅವನು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಾಳವೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. [ನಿರಾಳಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅಪ್ಯಾಯನವಿಲ್ಲದೇ ಹೋಯಿತ್ತು (೫೩೫)]. ಇಲ್ಲಿ ರಮ್ಯವೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿವೇಚಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಅಪ್ಯಾಯನವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅಪ್ಯಾಯನವೆಂದರೆ ಸೌಂದರ್ಯದ ಆರಾಧನೆಯೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸೊಬಗಿನ ಬಣ್ಣನೆಯಲ್ಲ. ಕಂಡುದನ್ನು ಅರ್ಥಯಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆಯೇ ಅಪ್ಯಾಯನ. ಸಂವೇದನೆಗೆ ಬಂದ ಪದಾರ್ಥವೊಂದು ಚಿತ್ತದೊಳಗೆ ಪಡೆಮೂಡುವ ಆಕೃತಿಯೇ ಅಪ್ಯಾಯನ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಅರಿವಿನ ಅಪ್ಯಾಯನ (೨೬೨) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಪ್ಯಾಯನದ ವಿಪರ್ಯಯ ನೆಲೆಯೇ ನಿರಾಳ, ಅರಿವಿಗೆ ವಿಪರ್ಯಯ ಸ್ಥಿತಿಯದು. ಅಪ್ಯಾಯನವೆಂಬ ರಸಸ್ಥಿತಿ

ಅರತು ಹೋಗುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಇದು ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮೀರಿದ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಲ್ಲ. 'ತನು ತರತರಂಬೋಗಿ, ಮನವು ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿತ್ತಯ್ಯ ನೋಟವೇ ಪ್ರಾಣವಾಗಿ, ಆಪ್ಯಾಯನ ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅರತುದಯ್ಯ' (೧೦೦). ಗುಹೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದ ಮನವು ಆಪ್ಯಾಯನವನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಲುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ಅರಿವಿಗೆ ಬೋಧೆಯಾದ ಆ ನಿಶ್ಚಿತ ತತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಳ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬರಿಯ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನವಿಶೇಷ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಘನಕ್ಕೆ ಘನವಾದು, ಆದರೆ ಅರಿವಿಗೆ ಮರೆಯಾದುದು; ಅದು ವಾಸನೆಯಿಲ್ಲದ ಪರಿಮಳ(೮೧೩) ಎಂದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾನಾ ರೀತಿ ವಿವರಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಲಾವ್‌ತ್ಸೆಯ 'ತಾವೊ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಮೀಪವಾದುದು. (ಲಾವ್‌ತ್ಸೆ ಆ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತ the tao that can be expressed is not the eternal tao" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ). ಈ ಹಿಂದೆ ಶಬ್ದದ ಲಜ್ಜೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅಲ್ಲಮನ ಕನಲಿಕೆಯನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೆವು. ಅವನ ಉದ್ದೇಶ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅವಹೇಳನಗೈವುದಲ್ಲ. ನಿರಾಳವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ತನ್ನ ಯತ್ನದ ವೈಫಲ್ಯವನ್ನು ಸಹಿಸದೆ ಅವನು ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ನಿಮ್ಮ ನೆನೆವುತ್ತಿದ್ದಿತ್ತು ನೆನೆವ ಮುಖವಾವುದೆಂದರಿಯದೆ
ಪೂಜೆಯ ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದಿತ್ತು ಪೂಜೆಯ ಮುಖವಾವುದೆಂದರಿಯದೆ
ಆಡಿ ಹಾಡಿ ಬೇಡುತ್ತಿದ್ದಿತ್ತು ಬೇಡುವ ಮುಖವಾವುದೆಂದರಿಯದೆ
ಕಾಯದಲಿಲ್ಲ, ಜೀವದಲಿಲ್ಲ, ಭಾವದಲಿಲ್ಲ
ಭರಿತವು ಅದು ತಾನಪ್ಪುದು–
ತಾನಲ್ಲದುದೇನ ಹೇಳುವೆ ಕೌತುಕವ
ಗುಹೇಶ್ವರನೆಂಬ ಹೆಸರೊಳಗಿದ್ದುದ ಬೆಸಗೊಂಬವರಿಲ್ಲ ನಿರಾಳದ ಘನವ (೬೪೭)

ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಮೂಲಸ್ರೋತವಾದ ಈ ನಿರಾಳವೆಂದಿಗೂ ಅನಭಿವ್ಯಕ್ತವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಮೂಲಸೆಲೆಗಳೂ ಬತ್ತದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು:

೧. ಸಮಸ್ಯೆ, ಉಯ್ಯಾಲೆ, ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ, ಕಾವ್ಯಾಲಯ ಪ್ರಕಾಶಕರು, ಮೈಸೂರು , ೧೯೩೮
೨. ಭೂಮಿಗೀತ, ಸಮಗ್ರಕಾವ್ಯ ಪೂರ್ಣಸಂಪುಟ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು ೨೦೦೦, ಪುಟ ೨೬೭
೩. ಬೇಂದ್ರೆಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಡಾ. ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೯
೪. ಒಲವೆ ನಮ್ಮ ಬದುಕು, ಮುನ್ನುಡಿ, ಅಂಬಿಕಾತನಯದತ್ತ, ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೦
೫. ಅದೇ..
೬. ಅದೇ..
೭. ಬೇಂದ್ರೆಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಡಾ. ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೯
೮. The Gospel of Sri Ramakrishna, Originally Recorded in Bengali by 'M', a Disciple of the Master, Sri Ramakrishna Math, Madras, 1974, pp 359
೯. ಔದುಂಬರಗಾಥೆ, ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಸಮಗ್ರಕಾವ್ಯ ಸಂಪುಟ, ಸಂ: ಡಾ. ವಾಮನ ಬೇಂದ್ರೆ, ಬೇಂದ್ರೆ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರ, ಧಾರವಾಡ, ೨೦೦೨
೧೦. ಬೇಂದ್ರೆಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಡಾ. ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೯
೧೧. ವರ್ಧಮಾನ, ಸಮಗ್ರಕಾವ್ಯ ಪೂರ್ಣಸಂಪುಟ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು ೨೦೦೦, ಪುಟ ೩೦೧
೧೨. ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ (ಕವಿತೆಗಳು), ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್, ಕನ್ನಡಸಂಘ ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫
೧೩. ಸಮಗ್ರಕಾವ್ಯ ಪೂರ್ಣಸಂಪುಟ, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು ೨೦೦೦, ಪುಟ ೨೦೭
೧೪. ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರೊಂದಿಗಿನ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಅವರು ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದು.
೧೫. ನನ್ನನಲ್ಲ, ಮಧುರಚೆನ್ನ, ಚೆನ್ನಬಸವ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೩೩
೧೬. ಅದೇ.
೧೭. ಆತ್ಮಕಥೆ ಅಥವ ನನ್ನ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆ, ಅನು: ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, ನವಜೀವನ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೨
೧೮. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಚಂದ್ರಿಕೆ, ಪ್ರಭುದೇವರ ವಚನಗಳು – ಸ್ವರವಚನಗಳು, ಸಂ: ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೧, ಪುಟ ೨೪
೧೯. ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಜೀವನ ದರ್ಶನ, ನಿ.ಮುರಾರಿ ಬಲ್ಲಾಳ್, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಫೌಂಡೇಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫
೨೦. Life of Sri Ramakrishna, Compiled from Various Authentic Sources, Advaita Ashrama, Calcutta, Twelfth Impression 1990, pp. 43
೨೧. ಸತ್ಯವೇದವು, ಬೈಬಲ್ ಸೊಸೈಟಿ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಮತ್ತಾಯ ೫
೨೨. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ವಿ.ಬ್ರೊದೋವ್, ಅನು: ಡಾ.ಪ್ರಧಾನ್ ಗುರುದತ್ತ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೦, ಪುಟ ೧೩೦–೧೪೦
೨೩. ಗೋಲ್ಗೊಥಾ ಮತ್ತು ವೈಶಾಖಿ, ಗೋವಿಂದಪೈ, ಪ್ರ:ವಿಶ್ವ ಕನ್ನಡ ಸಮ್ಮೇಳನ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ೧೯೮೫
೨೪. ಬತ್ತೀಸರಾಗ, ಅನಿಮಿಷ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊನ್ನಾಳಿ, ೨೦೦೩, ಪುಟ ೪೨
೨೫. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕವಿತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪
೨೬. ಎಕ್ಕುಂಡಿಯವರ ಕಾವ್ಯಕಥನಕವನ, ಸು.ರಂ.ಎಕ್ಕುಂಡಿ, ಪ್ರ: ವಿಶ್ವ ಕನ್ನಡ ಸಮ್ಮೇಳನ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ೧೯೮೫, ಪುಟ ೧೭೯
೨೭. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕವಿತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦
೨೮. ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ (ಕವಿತೆಗಳು), ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್, ಕನ್ನಡಸಂಘ ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫

ಪರಿಸಮಾಪ್ತಿ

ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯ-ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನಡುವೆ ಅಪಾರವಾದ ಅಂತರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಹಾಗು ಪ್ರತಿಭೆಗಳಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ತತ್ವವೊಂದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಮೂಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಹಾಗು ಕುವೆಂಪು ವರೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕಾವ್ಯ-ದರ್ಶನಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿವೆ. ಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಕೊನೆಗೆ ಕಾವ್ಯವಾಗಿಯೇ ನಿಲ್ಲದೆ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯಗಳನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಲ್ಲುದು ಎಂಬ ಭರವಸೆ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಕಾರರದ್ದು.

ಕವಿ ಅನುಭಾವಿಯಾದ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡರ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ (ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪದ ಹಲವು ಚಿಂತನೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದಲಿಯೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಆ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಂದರ್ಭವೇ ಬೇರೆ). ಮತ್ತು ಈ ಎರಡೂ ಧಾರೆಗಳ ಗಮ್ಯಸ್ಥಾನವಾದ ಶಾಂತರಸಕ್ಕೂ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುಕ, ವರ್ಣಕ, ತ್ರಿಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲದೇ ಭಾವವಗ್ಧಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು (೯೮೭) ಕುರಿತು ನುಡಿಯುವ ಅವನ ವಚನಗಳು ಕಾವ್ಯ-ದರ್ಶನ ಪರಂಪರೆಗಳೆರಡರಿಂದಲೂ ಹೊರಗುಳಿಯುತ್ತವೆ. ಅವನ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಪರಂಪರೆಗೆ ಒಳಗುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು (ಕಾವ್ಯ ಇಲ್ಲವೆ ದರ್ಶನ ಪರಂಪರೆಗೆ ಒಳಗುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು) ಹೊರಟು ಸೋತವರು ಹಲರು. ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರವರ್ತನೆಗೆ ನೆರವಾಗುವಂಥದಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪರಂಪರೆಯಾಗದೇ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಲೀನಗೊಂಡಂತಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಕವಿಗಳ ಹಲವು ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ, ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ, ಚಮತ್ಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಂತತವಾಗಿ ಮಿಂಚಿ ಮಾಯವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಮನದ್ದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಾವ್ಯ ಅಥವ ಪರಂಪರೆ ಹುಟ್ಟಿದುದಾಗಲಿ, ಮುಂದುವರೆದುದಾಗಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ (ಅಂತಹ ಪರಂಪರೆಗಳು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿವೆ ಹಾಗೂ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಮುಂದುವರೆದಿವೆ). ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಅಂಥದೊಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಥವ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸಹ ಅನಗತ್ಯವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಇಂದಲ್ಲ ನಾಳೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿಬಿಡಬಹುದು ಎಂಬ ಆತಂಕವಿದ್ದಾಗಲಷ್ಟೇ ಈ ಬಗೆಯ ಆಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೆ ಕಳಕಳಿ ಇರುತ್ತದೆ.

ಹೊಸದೊಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲೆಂದೇ ಹೊರಡುವ ಪ್ರತಿಭೆಗಳೆಂದಿಗೂ ಕ್ರಮೇಣ ಸ್ಥಾವರವಾಗಿಬಿಡುವ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇಂದು ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರುವುದು ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಬೇಕೆಂಬ ಅವರ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಲಂಕೇಶರು ತಮ್ಮದೊಂದು ಪುಸ್ತಕದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು

ಕಾಲದ ಪರಂಪರೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತವೆನಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಪಂಪ ನಮಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಮುಖ್ಯನೆನಿಸುವುದು ಅವನ ಕಾಲದ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅವನದೇ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಅವನು ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದನೆನ್ನಬಹುದಾದ ಪರಂಪರೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾದರೂ ಪಂಪನ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಸ್ಮೃತಿ ಇಲ್ಲ.

ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಹೊರಗುಳಿಯುವ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಹತ್ವವಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಹಾಗೆ ಹೊರಗುಳಿಯುವ ಮೂಲಕ ಅವನು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೂ ಸಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ನವೋದಯರಲ್ಲಿ, ನವ್ಯರಲ್ಲಿ, ನವ್ಯದ ನಂತರದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ.. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಚಾಮರಸ ರಾಘವಾಂಕ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಹೊಳಹನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆ ಕನ್ನಡ ಜನಪದವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡದ ಶುದ್ಧ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನೂ ಬೆಳಗಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಎದುರು ಯಾವುದೇ ಪದಾರ್ಥವು ಇನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ಆ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಅದು ಮಂಕಾಗಿಸದು. ಈ ಭರವಸೆಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ತೌಲನಿಕ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ.

ಅದ್ವೈತ ಯೋಗ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲುಂಟು. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆಯೇನು ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ನಡುವೆ ಮೂಡದಿರದು. ಹಳೆಯದನ್ನೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೊಸಯಿಸಿ ನೀ ಹೇಳುವೆ ಎಂದು ಬೇಂದ್ರೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮ ಹಳೆಯದಕ್ಕೆ ಹೊಸತನವನ್ನು ನೀಡಿದನಲ್ಲದೆ ಹೊಸದೊಂದು ತತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ನಿಲುವು. ಅನ್ಯಸಂಗವಿಲ್ಲಾಗಿ ಬೇರೆ ಮತ್ತೊಂದ ವಿವರಿಸಲಿಲ್ಲಯ್ಯ ಎಂದು ಸ್ವತಃ ಅಲ್ಲಮನೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಚನಗಳ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೂ ಅವು ಇನ್ನೊಂದು ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ವಾಗ್ವಾದ ನಡೆಸುವ ರೂಪದಲ್ಲಿವೆ. ಕೆಲವು ವಚನಗಳು ಸ್ವಗತದ ರೂಪದಲ್ಲಿವೆಯಾದರೂ ತತ್ವವೊಂದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ, ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಚನಗಳು ತೀರಾ ಕಡಿಮೆ – ಅವೂ ತುಂಬ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಇವೆ ಅಷ್ಟೇ. ಶಬ್ದಗಳು ಸತತವಾಗಿ ಸೋಲುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಕನಲಿಕೆಯೇ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳೊಳಗೇ ಹುದುಗಿರುವ ಕೆಲವು ಹುಸಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರತಿಭೆಯೆದುರು ಹೇಗೆ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಈ ತೌಲನಿಕ ವಿವೇಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ: ಪ್ರಬಂಧದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವದ ಅಂಶಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು ತತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳದೇ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವುದೂ ಸಹ ಈ ಅನುಭಾವದ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಲೇ.

ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಬಳಸದೆ ಹೋದರೆ ಅವು ಸುಲಭವಾಗಿ ತತ್ವದ ಮೇಲೆ ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿರದ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳೂ ಅನರ್ಥಕಾರಕವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಸಿಗದಿರಲೆಂದೇ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಸಂದಿಗ್ಧಮಯ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವುದು. ಆಗ ಶಬ್ದಗಳು ಅರ್ಥವೊಂದನ್ನು ಹಿಡಿದು ಬಲಿಷ್ಠವಾಗದೇ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳ, ಅನುಭವಗಳ, ಸಂವೇದನೆಗಳ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಒದಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮೇಣ ಶಬ್ದಗಳ ಈ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ತಲೆದೋರಿತು. ಸಂದಿಗ್ಧಮಯ ನಿರ್ವಚನಗಳು ಮಾಯವಾಗಿ ಅಸಂದಿಗ್ಧ ನಿರ್ಣಯಗಳ ಗದ್ದಲ ದಾರ್ಶನಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನೇ ವ್ಯಾಪಿಸಿತು. ಇವು ಹೇಗೆ ಹುಸಿ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಆಯಾ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ಹೇಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಸಂದಿಗ್ಧಮಯ ಆಕೃತಿಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬರೀ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಹಲವು ದಾರ್ಶನಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೂ – ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ, ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ನೀತಿತತ್ವ ಇತ್ಯಾದಿ – ಸಹ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವೂ ಸಹ ಸಂದಿಗ್ಧಮಯ ರೂಪಗಳಲ್ಲಷ್ಟೇ ಗೋಚರಿಸುವ, ಶಾಬ್ದಿಕ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಂದ ಸುಲಭವಗಿ ಸೂತಕಗೊಳ್ಳುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು ವಾದ–ಪ್ರತಿವಾದಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಕೆಲವು ಶಾಬ್ದಿಕ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ತನ್ನ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಭಾಗ ೭: ಅನುಬಂಧಗಳು

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೧: ಕೆಲವು ವಚನಗಳ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೨: ೧. ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಣೆ

೨. ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೧
ಕೆಲವು ವಚನಗಳ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ

೧. ಅಲ್ಲಮನ ವಿರಹಪ್ರಜ್ಞೆ

ಉಪಮೆ ಉಪಮಿಸಲರಿಯದೆ ಉಪಮಾತೀತನೆನುತ್ತಿದ್ದಿತ್ತು!
ಅರಿವು ಅರಿವಿನ ಮರೆಯಲಿದ್ದುದನರಿಯಲರಿಯದೆ
ಅರಿವು ಪರಾಪರವೆನುತ್ತಿದ್ದಿತ್ತು! ಧ್ಯಾನ ಧ್ಯಾನಿಸಲರಿಯದ
ಧ್ಯಾನರೂಪಾತೀತನೆಂದು ತದ್ಧ್ಯಾನಗೊಂಡಿತ್ತು!
ಜ್ಞಾತೃ ಜ್ಞಾನ ಜ್ಞೇಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನಾವ ಜ್ಞಾನವೋ?
ವೇದವಿಜ್ಞಾನವೆಂದುದಾಗಿ – ತತ್ವಮಸಿ ವಾಕ್ಯಂಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯಾಗಿ ಹೋದವು
ಸಚ್ಚಿದಾನಂದವೆಂದುದಾಗಿ – ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಿಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಹಾರವಾಗಿ ಹೋದರು
ಬಂದೂ ಬಾರದ ನಿಂದ ನಿರಾಳ ಗುಹೇಶ್ವರ

ಕೈಲಾಸದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ನಿರ್ಮಾಯನೆಂಬ ಗಣೇಶ್ವರನು ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಷೋಭೆಗೆ ಒಳಗಾದ ತಪ್ಪಿಗೆ ಶಿವನಿಂದ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟನು. ಆ ಗಣೇಶ್ವರನೇ ತಾನು ಆದಿ–ಅನಾದಿ, ಹಮ್ಮು–ಬಿಮ್ಮು, ಸುರಾಳ–ನಿರಾಳ, ಪಾಪ–ಪುಣ್ಯ, ಮೊದಲಾದ ಯಾವ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಗೂ ಒಳಗಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಜಗಕ್ಕೆ ತೋರಿಸುವಂತೆ ಅಲ್ಲಮ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದನು. ಅವನು ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಷ್ಟೂ ದಿನ ತನ್ನ ಕೈಲಾಸಪುರವನ್ನೇ ನೆನೆಯುತ್ತ, ಶಿವನಿಂದ ಪರಿತ್ಯಕ್ತನಾದ ಕಾರಣ ಅವನನ್ನೇ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸರ್ವಾಂಗವನ್ನೂ ನಿಜ ಲಿಂಗೈಕ್ಯದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿ ನಿರ್ವಾಣ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದನು . ಇದು ಬರೀ ಅಲ್ಲಮನ ಕಥೆಯಲ್ಲ; ಎಲ್ಲ ಪುರಾತನರೂ ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ತಪ್ಪಿನ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕೈಲಾಸದಿಂದ ಹೊರದೂಡಲ್ಪಟ್ಟವರು.

ವಿರಹ ವಿಷಾದಗಳಿಗೆ ಅನುಭಾವದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಅಕ್ಕ ತತ್ವತಃ ತಾನು ಸಮಾಜದ ಹೊರಗಿನವಳು, ಅನ್ಯಳು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಕ್ಕನಲ್ಲಾಗಲಿ, ಬಸವನಲ್ಲಾಗಲಿ ಕಾಣುವ ಈ ವಿರಹಸ್ಥಿತಿ ಒಂದು ಭಾವುಕಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ, ಅವರ ವಿರಹಭಾವದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದೀ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಹಿಂಡನಗಲಿ ಹಿಡಿವಡೆದ ಕುಂಜರ
ತನ್ನ ವಿಂಧ್ಯವ ನೆನೆವಂತೆ ನೆನೆವೆನಯ್ಯ.
ಬಂಧನಕೆ ಬಂದ ಗಿಳಿ
ತನ್ನ ಬಂಧುವ ನೆನೆವಂತೆ ನೆನೆವೆನಯ್ಯ
ಕಂದಾ, ನೀನಿತ್ತ ಬಾ ಎಂದು
ನಿಮ್ಮಂದವ ತೋರಿರಯ್ಯಾ, ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ

ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬಂಧನವುಂಟೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಲೋಕದ ಜನ ಬಂದಿಗಳಂತೆ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಅವರು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ವಚನಕಾರರಿಗಾದರೂ ಲೋಕದ ಜನ ಬಂದಿಗಳಂತೇನೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಬಂಧನವೆಂಬುದಿದ್ದು, ಹಿಂಡನಗಲಿ ಹಿಡಿವಡೆದ ಒಂದು ಕುಂಜರದ ಅನಾಥಪ್ರಜ್ಞೆ ಅವರಿಗೆ

ಬೋಧೆಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಬಂಧನದ ಗಿಳಿಗಾಗುವಂತೆ ಅವರಿಗೆ ಸದಾಕಾಲ ತನ್ನ ಬಂಧುವಿನ ನೆನಪಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಅಕ್ಕ, ಬಸವ, ಅಲ್ಲಮ ಮೊದಲಾದ ಪುರಾತನರು ತಾವಾಗಿ ಬಯಸಿ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿದವರಲ್ಲ. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಯಾವುದೋ ಅಚಾತುರ್ಯವಶದಿಂದ ಶಿಕ್ಷೆ ಅನುಭವಿಸಲು ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವರು. ಇವರು ಇಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಹೊರಗಿನವರಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಲೋಕವನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತಲೇ ಇಲ್ಲಿನ ಜೀವನವನ್ನು ಕಳೆದುಬಿಡುವಂತಹವರು. ಇದು ಬರೀ ವಚನಕಾರರ ಸಂಗತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಒಟ್ಟು ಭಾರತೀಯ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಪರಂಪರೆಗೇ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಸಂಗತಿ. ಜೈನದರ್ಶನಗಳ ನಿಲುವೂ ಇದೇ ಬಗೆಯದು. ಮಾರಿದತ್ತನು ಅಭಯರುಚಿ ಅಭಯಮತಿಯರನ್ನು ಚಂಡಮಾರಿಗೆ ಔತಣವನ್ನಾಗಿಸಲು ಒಯ್ಯುವಾಗ ಆ ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರು ಪರಸ್ಪರ ಮಾತನಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಇದೇ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವರು ಬದುಕನ್ನು ಸಾರ್ಥಕ-ನಿರರ್ಥಕ ಎಂಬ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಗೆಯದೆ ಹುಟ್ಟು-ಸಾವುಗಳು ಒಂದು ಅಚಾತುರ್ಯ (ಅಥವ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿ) ಎಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

ಬದುಕನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಈ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮ ಸಮಾಜವಾದೀ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಚಿಂತಿಸುವವರಿಗೆ, ಇದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆ, ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಅಸಾಮಾಜಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ಪುನಃ ಕೈಲಾಸವನ್ನು, ತನ್ನ ನಿಜದ ಮನೆಯನ್ನು ಸೇರಲಿಚ್ಛಿಸುವ ಅಕ್ಕ, ಅಲ್ಲಮರಂತಹ ವಚನಕಾರರಿಂದ ಇಂದಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸುವ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೂ ಆಗದು. ಹಸಿವಾದರೆ ಭಿಕ್ಷಾನ್ನದೆಡೆಗೂ, ತೃಷೆಯಾದರೆ ಕೆರೆಹಳ್ಳ ಬಾವಿಯ ಕಡೆಗೂ, ಮಲಗಲು ಪಾಳುದೇಗುಲಕ್ಕೂ ಒಯ್ಯುವ ಅಕ್ಕನನ್ನು ಯಾರು ತಾನೇ ಅನುಸರಿಸಲು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಧೋರಣೆಯೇ ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಲವು ದುರಂತಗಳಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಚರಿತ್ರಕಾರರೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಗಾಂಧಿಯಂತಹವರು ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸಮರಸಗೈದು ಹೊಸ ತತ್ವವನ್ನೂ ನೀಡಿದರು. ಅದಾದರೂ ಬೇರೆಯದೇ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿದೆ. ಇಹದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ವಿಫಲತೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಸ್ವಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು, ವಚನಕಾರರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ಅನುಭಾವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಇದು ಅಕ್ಕ ಅಲ್ಲಮರನ್ನು ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಇಂದಿನ ಮಹರ್ಷಿ ಅರವಿಂದನವರೆಗೂ ಕಾಣಿಸುವ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಇದು ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಧೋರಣೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಅಕ್ಕನ ಸ್ತ್ರೀವಾದೀ ನಿಲುವುಗಳು ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಅವಳ ನಿಲುವುಗಳು ಇಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲ ತರಹದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ನಿಜವಾದ ಪರಿಹಾರದಂತೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಅವಳ ಸ್ತ್ರೀವಾದೀ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವುದಾದರೆ:
ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಕಾಮತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ಒಂದು ಗಂಡನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವಳೋ ಅಲ್ಲಿಯತನಕ ಗಂಡಿನ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಅವಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ (ಇಂಥದೇ

ಮಾತನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧೀ ಸಹ ಹೇಳಿದ್ದರು. ಗಂಡನಿಂದ ಶೋಷಣೆ, ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದ ಓರ್ವ ಮಹಿಳೆ ಆ ಕುರಿತು ಗಾಂಧಿಗೊಂದು ಪತ್ರ ಬರೆದಾಗ ಅವಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಗಾಂಧಿಯವರು ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ, ಅನಾಥರ ರೋಗಿಗಳ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ಪರವಾಗುವಂತೆ ಆಕೆಗೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದರು). ಅಕ್ಕನಾದರೂ ತನ್ನ ಗಂಡನನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವ ಮೂಲಕ ಗಂಡಿನ ಎಲ್ಲ ಶೋಷಣೆ, ಅಮಾನುಷತೆಗಳಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ ಪಾರಾದಳು. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ಅವಳ ಬದುಕಿನ ಉದ್ದೇಶ ಇದಲ್ಲವಾದರೂ ಅವಳ ಬದುಕಿನ ಈ ಹಂಬಲದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಮೋಚನೆಯೂ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಇಂದಿನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಾದರೂ ಗಂಡಿನ ಹಂಗೂ ಅವಶ್ಯಕ ಹಾಗು ಅವನ ಶೋಷಣೆ, ಅಮಾನವೀಯತೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯೂ ಅವಶ್ಯಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವ ಒಂದು ಸುವರ್ಣ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕಾಗಿ ಇವರು ಹುಡುಕಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಅಕ್ಕನ ಅನನ್ಯ ನಿಲುವನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ, ಲೋಕ ವಿಪರೀತ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ದೂರವಿರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವವರನ್ನು ಕಂಡೇ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೊಂದು ಮನೆಯ ಮಾಡಿ.. ಎಂದು ಅವಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ, ವಿಡಂಬಿಸಿದರೆ, ಅದನ್ನು ಒಂದು ಉಪದೇಶ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗು ಸಮಾಜದ ಗಂಡು ಸಂತಾನಗಳು ಇಂದಲ್ಲ ನಾಳೆ ಬದಲಾಗಿ, ತನಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಇಂದಿನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಿಗಿರುವ ನಂಬಿಕೆ ಅಕ್ಕನಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ನಂಬದ ನಿಷ್ಠೆಯೇ ವಚನಕಾರರ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಹೀಗೆ ಅಕ್ಕ ಪುರುಷನ ಶೋಷಣೆಗಳಿಗೂ ಹಾಗೆಯೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೂ ನಿಲುಕದೇ ಉಭಯವನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಇಸಂ ನಿಂದ ಹೊರಗುಳಿಯುತ್ತಾಳೆ.

ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣದ ಹಲವು ಭವಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿರುವ ವಿರಹದ ವಿವಿಧ ಅನುಭವಗಳಿಗೂ, ನಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ವಿರಹಭಾವಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಅಪಾರವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವ ವಿರಹವು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರರಸದ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಕರು ಶೃಂಗಾರರಸವನ್ನು ಸಂಭೋಗ ಶೃಂಗಾರ , ವಿಪ್ರಲಂಭ ಶೃಂಗಾರ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ (ನಾಯಕ–ನಾಯಿಕೆಯರ ಬೇರ್ಪಡುವಿಕೆಯೇ ವಿಪ್ರಲಂಭ, ಅವರ ಸಂಯೋಗವೇ ಸಂಭೋಗ). ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ವಿರಹಭಾವವಾದರೂ ವಿಪ್ರಲಂಭವಾಗಿದೆ. ಇದು ಆಸ್ವಾದಯೋಗ್ಯವೂ, ಭಾವಮೂಲದ್ದೂ ಆದ ಶೃಂಗಾರವಾಗಿದೆ. ವಿಪ್ರಲಂಭವು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಸಂಭೋಗದ ಸಿದ್ಧತೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿನ ವಿರಹವನ್ನು ವಿಪ್ರಲಂಭಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ವಿರಹ ಸಂಭೋಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಿದ್ಧತೆಯಲ್ಲ. ಅವಳದು ಭಾವಮೂಲದ್ದಲ್ಲ, ಸಂಭೋಗ ಶೃಂಗಾರದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಷಾದಕರ ಅರಿವಿನಿಂದ ಮೂಡಿದುದು.

ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವಚನಕಾರರು ಇಹದ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವೈಫಲ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮನಗಂಡಂತೆ, ಮನಗಾಣಿಸುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವೈಫಲ್ಯ (ಅಥವ ಸೂತಕ)

ಕೇವಲ ಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ, ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಗಳೂ, ಎಲ್ಲ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳೂ ಕೊನೆಗೆ ಈ ವೈಫಲ್ಯವನ್ನೇ ತಲುಪುತ್ತವೆ.

ಉಪಮೆ ಉಪಮಿಸಲರಿಯದೆ ಉಪಮಾತೀತನೆನುತ್ತಿದ್ದಿತ್ತು!
ಅರಿವು ಅರಿವಿನ ಮರೆಯಲಿದ್ದುದನರಿಯಲರಿಯದೆ
ಅರಿವು ಪರಾಪರವೆನುತ್ತಿದ್ದಿತ್ತು! ಧ್ಯಾನ ಧ್ಯಾನಿಸಲರಿಯದೆ
ಧ್ಯಾನರೂಪಾತೀತನೆಂದು ತದ್ಧ್ಯಾನಗೊಂಡಿತ್ತು!
ಜ್ಞಾತೃ ಜ್ಞಾನ ಜ್ಞೇಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನಾವ ಜ್ಞಾನವೋ?

ಹೀಗೆ ಉಪಮೆ, ಅರಿವು, ಧ್ಯಾನ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತ ಎಲ್ಲವೂ ಸೋತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಯಾವ ಸಲಕರಣೆಗಳೂ ತನ್ನನ್ನು ಪುನಃ ತನ್ನ ನಿಜದ ನೆಲೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಲಾರದು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಈ ವಚನದ್ದು. ಅಕ್ಕ ಬಸವರು ತನ್ನನ್ನು ಬಂಧಿಸಿರುವ ಸರಪಳಿಗಳನ್ನು ಜರೆಯದೆ ತನ್ನ ಬಂಧುಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ನೆನೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಮನಾದರೂ ಬಂಧುಗಳನ್ನು ನೆನೆಯದೇ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಜರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಜರೆದಷ್ಟೂ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ನಿಜಬಂಧುಗಳ ನೆನಪಿನ್ನೂ ಉಜ್ವಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ನೇತಿತತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಲ್ಲ, ಅಥವ ಇಲ್ಲಿನ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಜರೆವ ಸಿನಿಕತನವೂ ಅಲ್ಲ. ಅಕ್ಕ ಯಾವ ವಿರಹದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹಾಡುತ್ತಿರುವಳೋ ಅದೇ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಚನವಿದು. ವಸ್ತುಕ ವರ್ಣಕ ತ್ರಿಸ್ಥಾನಗಳು, ಧ್ಯಾನ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ತತ್ವಮಸಿ ವಾಕ್ಯಂಗಳು ತನ್ನನ್ನು ತನ್ನ ನಿಜದ ನೆಲೆಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿರಹ ಹಾಗು ವಿಷಾದಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ವಚನ ಇದಾಗಿದೆ.

೨. ಅನುಭಾವಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ನೆರವು

ಕುಲಮದ ಛಲಮದ ವಿದ್ಯಾಮದದವರ ತೋರದಿರಾ!
ಅವರ ಆರೂಢ ಪದವಿಯನೆನಗೆ ತೋರದಿರಾ!
ಅವರ ಗರುವ ಗಂಭೀರತನವನೆನಗೆ ತೋರದಿರಾ!
ಶಮೆದಮೆಯುಳಿದು, ದಶಮುಖನಿಂದು,
ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಲೀಯವಾದವರನಲ್ಲದೆ ಎನಗೆ ತೋರದಿರಾ ಗುಹೇಶ್ವರ!

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಲಾಯನವಾದವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇನಾದರೂ ಉಂಟೇ? ಪಲಾಯನ-ನಿರಾಕರಣೆಗಳೆರಡೂ ಒಂದೆಯೇ ಅಥವ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವೇ? ಎನ್ನುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು - ಯಾವುದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವೆವೋ ಅದನ್ನು - ಎದುರಾಗಲಾರೆನೆಂಬ ವಿಕಲ್ಪ ಪಲಾಯನವಾದವಾದರೆ, ಸುಳ್ಳಿನತ್ತ ಮುಖ ಮಾಡಲಾರೆನೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪ ನಿರಾಕರಣೆಯಾಗಿದೆ. ವೇದ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದುದಾಗಿ ತತ್ವಮಸಿವಾಕ್ಯಂಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯಾದ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಮ ವೇದಾಂತದ ಎಲ್ಲ ಸುಳ್ಳುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಕುಲಮದ ಛಲಮದದವರನ್ನೂ, ಅವರ ಆರೂಢ ಪದವಿಯನ್ನೂ, ಅವರ ಗರುವ ಗಂಭೀರತನವನ್ನೂ ತನಗೆ ತೋರದಿರು ಎಂದು ಗುಹೇಶ್ವರನನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಗಳು, ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಸಂಚರಿಸಿದ್ದ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಹಲಬಗೆಯ ಜನಗಳ ವ್ಯಾಮೋಹವನ್ನು, ಮಾಯೆಯನ್ನು, ಮದವನ್ನು ನಿರಸನಗೊಳಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಬರೀ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಉದ್ಧಾರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಮನಿಂದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಉದ್ಧಾರವೂ ನೆರವೇರಿದೆ! ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕಗಳ, ಮರುಳುಶಂಕರದೇವರ, ಸಿದ್ಧರಾಮರ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಅವನು ಒಂದು ಜನಸಮೂಹದ ಕಣ್ಣನ್ನೇ ತೆರೆಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಾಯಾ, ಮೋಹ, ಮದಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದವರನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವುದೇ ಅವನ ಅವತಾರದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಭುದೇವರ ಚರಿತ್ರೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಪ್ರಭುದೇವರು ಕುಲಮದ ಛಲಮದ ವಿದ್ಯಾಮದದವರ ಎನಗೆ ತೋರದಿರಾ ಎಂದು ಏಕೆ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ವಚನಸಂದರ್ಭವು ಮನುಷ್ಯನ ಮದ ಅಥವ ಅಹಂಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬಹುದು. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅಹಂಕಾರದ ಎರಡು ಸ್ವರಗಳು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು: ಪದವಿಯೋ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯೋ ಪ್ರಶಂಸೆಯೋ ಸಿಕ್ಕಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಹಂಕಾರ ಹಿಗ್ಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದರ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಜೀವಿಸುವ ಅಹಂಕಾರವಿದು. ಇದು ತನ್ನ ಕುಲವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಗ್ಗುತ್ತದೆ. ಅಥವ ತನ್ನ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೊ, ಛಲವನ್ನೋ, ತನ್ನ ಹಣ-ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನೋ ಕಂಡು ತಾನು ಹಿಗ್ಗುವುದು. ತನಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿಶೇಷಣವಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಸಹ

ಅಸ್ತಿತ್ವದೊಂದಿಗೆ ತಾನು ವಿಶೇಷನಾಗುವೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಈ ಮದದ್ದು. ಇದನ್ನು ಅಶುದ್ಧ ಅಹಂ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇದಲ್ಲದೇ ಶುದ್ಧ ಅಹಂ ಎಂಬುದೂ ಒಂದಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಪದಾರ್ಥದ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆಯೂ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಂಟು ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯ ಈ ಅಹಂಭಾವದ್ದು. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸ ತನ್ನ ಇಬ್ಬರು ಶಿಷ್ಯರಾದ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದ ಹಾಗು ನಾಗಾನಂದರ ಪ್ರಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ, ಈ ಶುದ್ಧ ಅಹಂಭಾವವನ್ನು, ಒಂದು ರೂಪಕದ ನೆರವಿನಿಂದ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ: ನಾಗಾನಂದನ ಅಹಂಕಾರ ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದೆಂದರೆ ಮಾಯೆಯ ಹಗ್ಗ ಅದನ್ನು ಬಂಧಿಸಲಾರದು. ಆ ಹಗ್ಗ ಎಷ್ಟು ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದರೂ ಈ ಅಹಂಕಾರ ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪವನ್ನು ತಳೆದು ಹಗ್ಗದ ಎಳೆಗಳ ನಡುವಿನಿಂದಲೇ ನುಸುಳಿ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ನರೇಂದ್ರನ ಅಹಂಭಾವವಾದರೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಲ್ಲ; ಅದು ವಿರಾಟ್ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಅದು ಎಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅಹಂಕಾರವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾಯೆಯ ಹಗ್ಗ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಲಾರದು. ಒಂದುವೇಳೆ ಆ ಹಗ್ಗ ಅದನ್ನು ಸುತ್ತುವರೆದುಬಿಟ್ಟರೂ, ಅವನ ಅಹಂಭಾವ ಇನ್ನೂ ಬೃಹತ್ತಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ .

ಇಂತಹ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಕೇವಲ ಅಹಂಕಾರ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇದು ಅನ್ಯಾಶ್ರಯಿಯಲ್ಲ. ಕುಲಮದ ಛಲಮದ ಮೊದಲಾದ ಅಷ್ಟಮದಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮೂಲವಿದೆ. ಇದಾದರೂ ಅಕಾರಣವಾದುದು, ಮೂಲವಿಲ್ಲದ್ದು; ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರದಂಥದ್ದು. ಈ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಕುಲ, ಛಲ, ವಿದ್ಯೆ ಪದವಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಅನ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳು ವಿಚಲಿತಗೊಳಿಸಲಾರದು. ಅಷ್ಟಮದಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ರೋಗದ ಚಿಹ್ನೆಯಾದರೆ ಈ ಶುದ್ಧ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣವೇ ಆಗಿದೆ; ವಿಜ್ಞಾನಮಯಕೋಶದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಉಪಾಧಿ ಇದಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟಮದಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಗ್ಗು ಸಂತೋಷ ಸಂಭ್ರಮಗಳಿಂದ ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವಂತೆ ಈ ಶುದ್ಧ ಅಹಂಭಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನೆಮ್ಮದಿ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ತಳಮಳಕ್ಕೀಡುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸುವ ಮುನ್ನ ಸ್ವಾಮಿ ವಿವೇಕಾನಂದ ಕೂಡ ನೀವು ದೇವರನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೀರಾ! ಎಂದು ಕಂಡ ಕಂಡ ಯತಿ, ಪರಾಕಿಗಳ ಬಳಿ ಎಡತಾಕುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಗತಿಗಳು ವಿವೇಕಾನಂದರ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿವೆ. ತನ್ನ ಸಂಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಎದುರಾಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಈ ಶುದ್ಧ ಅಹಂನ ಬಾಧೆಯಿಂದ ತಳಮಳಿಸುತ್ತಿದ್ದವರನ್ನು. ತನ್ನ ಅಣ್ಣ, ಗುರು, ಅಜಗಣ್ಣನಿಗಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಗುರು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕಗಳ ವಿಶ್ವಾಸ ಅಷ್ಟಮದವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಬದಲಿಗೆ ಅವಳ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅವಳ ಆ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮಾಯೆಯನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಲು ಪ್ರಭುದೇವರು ಕೃಪೆಮಾಡಿದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಬಸವಡಣ್ಣಾಯಕರ ದಾಸೋಹ, ಗುರುಸೇವೆ, ಲಿಂಗಭಕ್ತಿ, ಜಂಗಮನಿಷ್ಠೆಗಳು ಅವರನ್ನು ಈ ಶುದ್ಧ ಅಹಂನ ನೆಲೆಗೇರಿಸಿತ್ತು. ಆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಶರಣನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದರೂ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮಾಯೆ ಅವರನ್ನಾವರಿಸಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಹಮನೆಯ ಬಳಿ ಸಾವಿರಾರು ಜಂಗಮರ ಅನ್ನ ದಾಸೋಹದ ಒಕ್ಕು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಸಾದಮಂ ಕೊಂಡು ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮರುಳುಶಂಕರದೇವರು ಬಸವಣ್ಣನವರ ಕಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡುವರ್ಷಗಳಿಂದ ಒಮ್ಮೆಯೂ ಬಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಸವರಾಜದೇವರ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಸಲು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುಗಳು ಕಲ್ಯಾಣಪಟ್ಟಣದವರೆಗೂ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸಿದರು. ಸಿದ್ಧರಾಮರ ಪ್ರಸಂಗ,

ಗೋರಕ್ಷ ಪ್ರಸಂಗ ಹೀಗೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೂ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಈ ಶುದ್ಧ ಅಹಂನ ನಿರಸನಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗಿರುವುದು ಕಾಣಿಸುವುದೇ ವಿನಃ ಅಷ್ಟಮದದವರ ತಂಟೆಗೆ ಹೋದಂತೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿದುಬಂದಿಲ್ಲ.

ಅಷ್ಟಮದದ ತಂಟೆಗೆ ಹೋಗದಿರಲು ಬಹುಶಃ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದು. ಅಷ್ಟಮದಗಳಿಂದ ಆವೃತನಾಗಿರುವವನು ತನಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಕುಲ, ಛಲ, ವಿದ್ಯೆ ಪದವಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಎಷ್ಟು ತೃಪ್ತನಾಗಿರುವನೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಇನ್ನಾವುದರ ಅಗತ್ಯವೂ, ಮಹತ್ವವೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೇ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದ ಮೇಲೆ ಅಂಥವನ ಉದ್ಧಾರದ ವಿಚಾರ ತನಗೇಕೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ನಿಲುವು. ಇದು ಪ್ರಭುದೇವರ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದ ನಿಲುವಲ್ಲ. ಅಷ್ಟಮದವೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆಯಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಹೇರುವಲ್ಲಿ ಅಥವ ಹೇರಿಕೊಂಡ ಆಯ್ಕೆಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವದ ಶೀಲ ಕೆಡುತ್ತದೆ, ಸೂತಕಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಅಷ್ಟಮದಗಳನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಭಾವದ ಮಾರ್ಗವನ್ನೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದರೆ ಅಂಥವನು ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಲ್ಲದೇ ಉಭಯಭ್ರಷ್ಟನಾಗುವ ಅಪಾಯವೂ ಉಂಟು. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕುಲಮದ ಛಲಮದ ವಿದ್ಯಾಮದದವರನ್ನು ಎನಗೆ ತೋರಿಸದಿರು ಎಂದು ಬೇಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಮನ ಚಾರಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಒಂದಂಶ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ದೀರ್ಘಕಾಲ ಗುರುವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಅಲ್ಲಮನ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿದ್ದನು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಯಾವ ಶರಣನೂ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮ ಸಹ ತಾನು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಬಹುದೂರ ಕ್ರಮಿಸಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿರುವವರನ್ನು. ಈಗಾಗಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕ, ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯ, ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಮರುಳುಶಂಕರದೇವ ಇವರೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಸಂದರ್ಶಿಸುವ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿದ್ದವರಾಗಿದ್ದರು; ಆ ಸಾಧನೆಯ ಬಲದಿಂದ ಹಲವು ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದಿದ್ದಂಥವರು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ತಾವು ಸ್ವತಃ ಮಾಡಿ ಮುಗಿಸಿ, ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮಜಲಿನಲ್ಲಿ, ನಿರ್ವಾಣದಿಂದ ಎಳೆಯಷ್ಟು ಅಂತರದಲ್ಲಿ ದೂರವಿದ್ದು, ತಳಮಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಶರಣರ ಬಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಮ ಬರುತ್ತಿದ್ದುದು. ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮಾಯಾ ಪರದೆಯನ್ನೊಮ್ಮೆ ಸರಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅವರಿಗೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಹಾಯವಾಗಿತ್ತು.

ಅಧ್ಯಾತ್ಮವೆಂಬುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ದಯಪಾಲಿಸುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಸಿಗುವಂತಹುದಲ್ಲ. ನಾವೆ ಸ್ವತಃ ಆರ್ಜಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹುದು ಎಂಬ ಅಂಶವೂ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ನೆರವೇನಿದ್ದರೂ ಊರಿಂಗೆ ದಾರಿಯನು ತೋರಿಸುವ ಓರ್ವ ದಾರಿಹೋಕನ ನೆರವು ಮಾತ್ರ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಗುರುಶಿಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ತುಂಬ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಗುರುಗಳೂ ಈ ಥರದವರೇ. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಸಾಧನೆಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬಹುದೂರ ಕ್ರಮಿಸಿ ಕಡೆಗೆ ಭಾವಸಮಾಧಿ ಎಂಬ

ಪರಿಶುದ್ಧ ಅಹಂಭಾವದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತುಬಿಟ್ಟಾಗಲೇ ತೋತಾಪುರಿ, ಭೈರವಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಿಣಿ ಮೊದಲಾದ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಎಲ್ಲಿಂದಲೋ ಬಂದು ಕೆಲದಿನಗಳಷ್ಟೇ ದಕ್ಷಿಣೇಶ್ವರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದುದು. ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣನನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಮರುಗಳಿಗೆಯೇ ಅವರು ಕಣ್ಮರೆಯಾದರು. ಶಿಷ್ಯನನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭದ ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಬೆಳೆಸಿ ಕೊನೆಯನ್ನು ತಲುಪಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ಗುರು ಅಥವ ಹಾಗೆ ತಲುಪಿದ ಯಾವುದೇ ಶಿಷ್ಯ ನಮ್ಮ ಶರಣ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಂತೂ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಷ್ಟಮದವುಳ್ಳವನಾದರೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸತಕ್ಕವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅಂತಹ ಶಿಷ್ಯನನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ತನಗೇಕೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲಮ ಇಲ್ಲಿ ಕೇಳುತ್ತಿರಬಹುದೇ? ಅಥವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವವನು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲದೆ ಗುರುವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದೇ?

೩. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಕಥನಕ್ರಮ

ಸ್ಫಟಿಕ ಘಟದೀಪದಂತೆ ಒಳಹೊರಗು ಇಲ್ಲ ನೋಡಾ.
ವಿಗಡ ಚರಿತ್ರಕ್ಕೆ ನಾನು ಬೆರಗಾದೆನು.
ನೋಡುವರೆ ಕಾಣಬರುತ್ತಿದೆ. ಮುಟ್ಟುವರೆ ಕೈಗೆ ಸಿಲುಕದು.
ಹೊದ್ದಿದರೆ ಸಮೀಪ; ಹತ್ತೆ ಸಾರಿದಡತ್ತತ್ತ ತೋರುತ್ತಿದೆ.
ಆಕಾರ ನಿರಾಕಾರವ ನುಂಗಿ, ಬಯಲು ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿತ್ತು ನೋಡಾ,
ದರುಶನದಿಂದ ಅಮೃತಾಹಾರವಾಯಿತ್ತು. ಬೆರಸಿದಡಿನ್ನೆಂತೋ ಗೊಹೇಶ್ವರ?

ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಪರಮಹಂಸರದೊಂದು ವಚನವಿದೆ:

"He sees the light and exclaims:
"Ah! What is this!"
When the mind dwells there
He likes to here and talk only of God. …
He sees the form of Satchidananda
And desires to touch and embrace It.
But he is unable to do so.
It is the light in a latern,
Which you can see but can not touch.
You feel as if you were touching the light.
But in reality you are not".
(The Gospel of Sri Ramakrishna, pp. 102)

ಅಲ್ಲಮ ಹಾಗು ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣರ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮ್ಯವುಂಟು. ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದು ಬೆಳಕನ್ನು ಕುರಿತು ಕಥಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಬೆಳಕು ದೃಷ್ಟಿಗಮ್ಯವಾಗುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಅನುಭವಗಮ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಷಾದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ಕಥನಗಳನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ವಚನಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಅನುಭವವನ್ನು ಸಂವಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಕಥನವೆಂಬುದು – ಅದು ಎಷ್ಟೇ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ – ಹೇಗೆ ಸೋತುಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಂದೇ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಿವೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳಲ್ಲಂತೂ ಇಂತಹ ರೂಪಕಗಳು ಪದೇ ಪದೇ ಬರುತ್ತದೆ (ಮಂಜಿನ ಶಿವಾಲಯಕ್ಕೆ ಬಿಸಿಲಿನ ಕಳಶ , ಗಾಳಿಗೆ ಧೂಳಿನ ಲೇಪ , ಅರಗಿನ ಬೊಂಬೆಗೆ ಉರಿಯ ಸೀರೆಯ ರೂಪಕ ಇವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳು). ಈ ಎಲ್ಲ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಸಾಮ್ಯವೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಎಲ್ಲ ತೀವ್ರತರವಾದ ವಿಕಲ್ಪ ಅಥವ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ ತೀವ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರಸನಗೊಂಡುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ರೂಪಕಗಳ ವಿವಕ್ಷೆ ಭಾವತೀವ್ರತೆಗಿಂತ ಭಾವಶೂನ್ಯತೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯೂ ಭಾವತೀವ್ರತೆ ರಸಾಸ್ವಾದನೆಗೆ ಒಂದು ತೊಡಕೆಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾವಕತ್ವ ಭೋಜಕತ್ವಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತನಾಗಲು ಸಹೃದಯನಿಗಿರಬೇಕಾದ ಅರ್ಹತೆಯಾದರೂ ಏನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ನೀಡುವ ಉತ್ತರ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದುದು. ಅದು ರಸಸ್ಥಿತಿಗೆ ಆತ್ಮಸತ್ವಗುಣವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನಂತೂ ಈ ಆತ್ಮಸತ್ವಗುಣದ ನೆರವಿನಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ರಸಾಸ್ವಾದನೆ ಬರೀ ಆಸ್ವಾದನೆಯಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲದೆ ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಆವಾಹಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ:

ಊರ್ಧ್ವೋರ್ಧ್ವಮಾರುಹ್ಯ ಯದರ್ಥತತ್ವಂ
ಧೀಃ ಪಶ್ಯತಿ ಶ್ರಾಂತಿಮವೇದಯಂತೀ ।
ಫಲಂ ತದಾದ್ಯೈಃ ಪರಿಕಲ್ಪಿತಾನಾಂ
ವಿವೇಕಸೋಪಾನ ಪರಂಪರಾಣಾಂ ॥
–ಅಭಿನವಭಾರತೀ (೧, ಪುಟ ೨೭೮)

(ಬುದ್ಧಿಯು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಊರ್ಧ್ವಗತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿ ಬಳಲಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಅರ್ಥತತ್ವವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಆದ್ಯರು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಟ್ಟ ವಿವೇಕಮಾರ್ಗದ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳಾಗಿವೆ).

ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳಾದರೂ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆತ್ಮಸತ್ವ ಗುಣವನ್ನು ತಮಗೆ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅದನ್ನು ಕೃತಿಗೇ ಸಮರ್ಪಿಸುವ ಪರಿಪಾಟವಂತೂ ಅನನ್ಯವಾದುದು (ನಿನ್ನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಾನು ಬರೆವುದೇನು ಸೋಜಿಗ । ತಿಳಿಯಲಾರದೀ ಜಗ ॥ – ಬೇಂದ್ರೆ, ನಮಿಸಿದನೊ ರಘುಜನುಂ ಗೌತಮ ಸತಿಯ ಪದಕೆ । ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಕೆ ತಾಂ ಮಹಾಕವಿ ಮಣಿಯುವಂತೆ ॥ – ಕುವೆಂಪು). ಅಲ್ಲಮನ ಕಥನ ಕ್ರಮವಾದರೂ ಕವಿಯ ಆತ್ಮಸತ್ವ ಗುಣಕ್ಕಾಗಲಿ ಅಥವ ಕವಿಪ್ರತಿಭೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಮರ್ಪಣ ಭಾವಕ್ಕಾಗಲಿ ಮಹತ್ವ ನೀಡಿದಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಣ ಭಾವ ಕಾಣಿಸದಾಗಿರುವುದು (ಅಂದರೆ ವಚನ ರಚನೆಯ ಯಶಸ್ಸಿನಿಂದ ಮೂಡುವ ತೃಪ್ತಿ ಹಾಗು ಆ ತೃಪ್ತಿಯ ಸಮರ್ಪಣೆಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ). ತನ್ನ ಕಥನದ ಬಗೆಗೆ ಅಲ್ಲಮ ಹಾಗೆ ತೃಪ್ತನಲ್ಲ, ಹಾಡು ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಭ್ರಮ ಪಡುವವನಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ದಿನ ಕಾದರೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದೆಂಬ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಾಗಲಿ, ಅತಿಥಿಯ ವೇಷದಲ್ಲಿ, ಅದೃಶ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ, ಆಗಮಿಸಬೇಕೆಂಬ ಯಾಚನೆಯಾಗಲಿ ಅವನ ವಚನಗಳಲಿ ಕಾಣಿಸದು. ಕಥನದ ಬಗೆಗೇ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅನುಮಾನಗಳುಂಟೋ..ಅದನ್ನಿನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಿದೆ.

ಇಂದು ಕಥನವೆನ್ನಲಾಗುವ ಬಹುಪಾಲು ನಿರೂಪಣೆಗಳು ತಾನು ಕಥಿಸುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮೊದಲು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿ, ಅವಲೋಕಿಸಿ ಕಥಿಸಬೇಕಾದುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಆ ಬಳಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನತಃ ಸಾಧಿಸಿ ಬಳಿಕ ಕಥನಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವುದರಿಂದ ಅಂತಹ ಕಥನದ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯಪರಿಕರ, ಅನ್ಯವ್ಯವಸಾಯಗಳೂ

ಅಗತ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೂ ಕಥನ(narration)ವೆಂದು ಕರೆವರಾದರೂ ಇಂಥವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಿ(presentation) ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಉಚಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ (ಪ್ರಸ್ತುತಿಗೂ ಅದರದ್ದೇ ಮಹತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಕಥನವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳದು. ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಕಂಡಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದು ಕಥನವಾದರೆ, ಕಾಣಬಹುದಾದುದು, ಕಾಣಬೇಕಾದದು, ಕಾಣದಿದ್ದರೂ ಕಾಣಿಸಲೆತ್ನಿಸುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರವಚನಗಳು, ರೋಚಕ ಕಾದಂಬರಿ ಕತೆಗಳು, ಸಿದ್ಧಾಂತನಿಷ್ಠ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು).

ಪ್ರಸ್ತುತಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿ ಅನ್ಯನೊಬ್ಬನನ್ನು ಸಂವಹಿಸುವ, ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ನಾಲಗೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಒಂದು ಸೂಲಗಿತ್ತಿ ಯಾಗದೆ ಕರ್ತೃವೇ ತಾನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆ ನಾಲಗೆ ಬೇಗನೆ ಬಳಲುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಾದರೂ ಅಂಗವಿಲ್ಲಾಗಿ ಅನ್ಯಸಂಗವಿಲ್ಲಯ್ಯ, ಅನ್ಯಸಂಗವಿಲ್ಲಾಗಿ ಬೇರೆ ಮತ್ತೊಂದ ವಿವರಿಸಲಿಲ್ಲಯ್ಯ ಎನ್ನುತ್ತ ತನ್ನ ಕಥನ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತುತಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಲಗೆ ಬಳಪವ ಪಿಡಿಯದ ಅಗ್ಗಳಿಕೆ, ಪದವನ್ನು ಇಟ್ಟು ಅಳುಪದ ಅಗ್ಗಳಿಕೆ,.. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಹಲವು ಬಲುಹುಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೆ ಮುನ್ನ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಸಹ ತನ್ನದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತುತಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಲಗೆ ಬಳಪವ ಪಿಡಿದರೆ, ಪರರ ಒಡ್ಡವದ ರೀತಿಯ ಕೊಂಡರೆ ಅವನ ರಚನೆ ಪುನಃ ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತುತಿಯಾಗುವುದಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯವಾಗದು. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಾದರೂ ತನ್ನ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ವೀರನಾರಾಯಣನಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಕವಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ಕಥನ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತುತಿಯಾಗಬಾರದೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತನ್ನ ಕಥನಶಕ್ತಿ, ರೂಪಕಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ತಾನೇ ಮೋಹಗೊಂಡು ತನ್ನ ಕೃತಿಯನ್ನು ತಾನೇ ಅನುಕರಿಸುವ ತುಡಿತದಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದು ಕವಿಗೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಒಳಹೊರಗು ಎಂಬುದಿಲ್ಲದ ಸ್ಫಟಿಕ ಘಟದೀಪದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು (ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ವಿಗಡ ಚರಿತ್ರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ) ಪ್ರಸ್ತುತಿಪಡಿಸಲಾಗಲಿ ಅಥವ ಕಥನಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಲಾಗಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ದರುಶನದಿಂದ ಅಮೃತಾಹಾರವಾಯಿತ್ತು, ಬೆರೆಸಿದಡಿನ್ನೆಂತೋ ಗೊಹೇಶ್ವರ? ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ತನ್ನ ದಾರ್ಶನಿಕ ಕಾಣ್ಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಕಾಣ್ಕೆಯನ್ನು ಕಥಿಸುವುದರಲ್ಲಿ, ಅದನ್ನು ಶಬ್ದದೊಡನೆ ಬೆರೆಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸಂದೇಹವಿದೆ. ಆಗ ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂದಿಗ್ಧಗಳೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂದಿಗ್ಧಗಳಾದರೂ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದ್ದಲ್ಲ. ಆ ವಿಗಡ ಚರಿತ್ರ ದ ಕಥನ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ತಿಳಿವಿನ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದ ಸಂದಿಗ್ಧಗಳವು.

ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಹಾಗು ಇತರ ಅನುಭಾವಿಗಳು ಕಥಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಾದರೂ ಏಕೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವನು ಶುದ್ಧ ಅನುಭಾವದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ನಿರ್ವಚಿಸಿರುವಂತೇನೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ನಿಂತ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಂಡ ಇಹದ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಕಥನವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆ ನೆಲೆಯಾದರೂ ಭಾವ ವಿಭಾವಾದಿ ವಿಕಲ್ಪ ರಹಿತ ನಿರಂತರ ರಸಸ್ಥಿತಿಯದಾಗಿದೆ (ರಸೋ ವೈ ಸಃ – ಅದು ರಸವೇ ಆಗಿರುವುದು). ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಬುದೂ ರಸವೇ, ಕಥಿಸುವುದೂ ರಸವೇ. ಈ ರಸಸ್ಥಿತಿಯಿಲ್ಲದೆಯೂ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಆ ರಸಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯರಚಿಸಿರುವ ಕವಿಗಳೂ ಉಂಟು. ಈ ತಂತ್ರವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಥನಕಾರ ಅನುಭಾವಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿನಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭಾವಿಯ ಸಹಜ ನೆಲೆಗಳಾದ ನಿರ್ಮಮತ್ವ, ನಿರ್ಮೋಹತ್ವ, ಭಾವಸಂಯಮ, ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮೊದಲಾದವು – ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಹೇಳುವ ಆತ್ಮಸತ್ವಗುಣಗಳು – ಆಗ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ, ಕಾವ್ಯಾಸ್ವಾದನೆಯ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿ ಒದಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಕರಗಳ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯ ಆಸ್ವಾದ್ಯವಾಗುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ, ಯಾರೂ ಅಮುಖ್ಯರಲ್ಲ, ಯಾವುದೂ ಯಃಕಶ್ಚಿತವಲ್ಲ.. ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ. ನಿರ್ಮೋಹದ ನಿರ್ಭಾವದ ಈ ಮಾತುಗಳು ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮಲೆನಾಡಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಾಣಲಿಚ್ಛಿಸುವ ಕವಿಯ/ಸಹೃದಯನ ಸಂಕಲ್ಪವಾಗಿದೆ.

ಇದನ್ನಿನ್ನೂ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆ (ಕಾಮನ್ ಸೆನ್ಸ್), ವಿಶೇಷ ಸಂವೇದನೆ (ಸ್ಪೆಷಲ್ ಸೆನ್ಸ್) ಎಂಬೆರಡು ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯಸಂವೇದನೆ ಸಹಜವಾದುದು, ಈ ವಿಶೇಷ ಸಂವೇದನೆಯಾದರೂ ಯಾವುದು ಅನುಭಾವಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ಸಂವೇದನೆಯೋ ಆ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನತಃ ಆಹ್ವಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕವಿಯ/ಸಹೃದಯನ ಸಾಧನೆಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಕವಿಯ ವಿಶೇಷ ಸಂವೇದನೆ ಗೂ, ಅನುಭಾವಿಯ ಕೇವಲ ಸಂವೇದನೆ ಗೂ ಅಪಾರವಾದ ಅಂತರವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಕವಿ ವಿಭೂತಿ ಮತ್ತು ಅವತಾರ ವಿಭೂತಿ ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕವಿ ವಿಭೂತಿ ಕಥನಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತದೆ; ಅವತಾರ ವಿಭೂತಿ ಯಾದರೂ ಶಬ್ದಮುಗ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪುಗೆ ಅವತಾರ ವಿಭೂತಿ ಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲ ಗೌರವವಿದೆ; ಆದರೆ ಅವರ ಒಲವು ಹರಿವುದು ಕವಿ ವಿಭೂತಿಯ ಕಡೆಗೇ:

> *"ಶ್ರೀರಾಮ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಾದಿ ಅವತಾರ ವಿಭೂತಿಗಳೂ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ವ್ಯಾಸಾದಿ ಕವಿ ವಿಭೂತಿಗಳಿಂದಲೇ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಟಿತರೂ ಪ್ರಕಾಶಿತರೂ ಸನಾತನರೂ ಚಿರನೂತನರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಕವಿಪ್ರತಿಭೆಯ ಸಂಜೀವಿನೀ ಶಕ್ತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಮೃತವಾದುದೆಲ್ಲ ಚಿರಂಜೀವವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮಪಾದ ಸೋಕಿದೊಡನೆ ಕಲ್ಲು ಹೆಣ್ಣಾದಂತೆ ಕವಿಪ್ರತಿಭಾ ಕಿರಣಸ್ಪರ್ಶಮಾತ್ರದಿಂದ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿದಂತೆ ಗಡ್ಡೆಯಾಗಿರುವ ಎನಿತೆನಿತೋ ಜೀವಿಗಳ ಜಡತ್ವ ಅಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರತಿಭೆಯ ದರ್ಶನಶಕ್ತಿಗೆ ವಶರಾಗಿ ದೇವತೆಗಳೂ ನೆಲ ಮುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ; ಮರ್ತ್ಯಚರ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಾಗಿ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ".*

ಕವಿಪ್ರತಿಭೆ ಇರುವುದನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಂಡು ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದರೆ ಸಹೃದಯನಾದರೂ ಕೇವಲ ಕಾಣಬಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಮರುಹುಟ್ಟು ನೀಡಲಾರ. ಅರಸಿಕನಾದರೂ ಇರುವುದರಲ್ಲಿ ಹೊಸತನ್ನೂ ಕಾಣಲಾರ. ಹಾಗಾಗಿ ಹೊಸದನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅವನಿಗಿಲ್ಲ. ಅನುಭಾವಿಯದ್ದಾದರೂ ಈ ಮೂರಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. ಅವನು ಹೊಸತನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಮರುಸೃಷ್ಟಿ (ಕಥನ) ಅವನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಸಂದಿಗ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ನೇರವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮುದ್ರದ ತಳವನ್ನು ಬಗೆವ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವ ಉಪ್ಪಿನ ಬೊಂಬೆಯು ಸಮುದ್ರದ ತಳವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರೂ ಅದರ ಗಹನತೆಯ ಕುರಿತು ಕಥಿಸುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕರಗಿಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬೀ ಬಗೆಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದ ಅನುಭಾವವೆಂಬುದು ಕಥನ ನಿರ್ವಚನಗಳಿಗೆ ಅಳವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಹಲವು ದೃಷ್ಟಾಂತ ಕಥನಗಳು ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣರ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿವೆ. ಅದನ್ನು ಕಥಿಸಲು ತೊಡಗುತ್ತಲೇ ತಾನು ಸ್ತಬ್ಧನಾಗಿ ಭಾವಸಮಾಧಿಗೇರುತ್ತಿದ್ದ ಹಲವು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದಿದೆ. ಈ ಕುರಿತೇ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಶಬ್ದಮುಗ್ಧವಾದುದನು ಏನೆಂಬೆ ಗುಹೇಶ್ವರ? ಎಂದು ಕೇಳುವುದು. ಅಪಾರವಾದ ಕಾವ್ಯಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಅತ್ಯಂತ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ, ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲ ಕಥನ ಪ್ರತಿಭೆ ಅನುಭಾವದ ದರ್ಶನವಾದೊಡನೆ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣನಿಗಾದಂತೆ, ಶಬ್ದಮುಗ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಥನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೃತಜ್ಞಭಾವದ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಬಹುದಲ್ಲದೆ ಕೃತಾರ್ಥಭಾವದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗದು.

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ೨

೧. ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವಿವರಣೆ

ಲೋಕಾಯತ: ಚಾರ್ವಾಕ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಈ ದರ್ಶನದ ಆದಿಮ ಋಷಿ. ಚಾರ್ವಾಕರು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದಿಗಳು. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಪಂಚಭೂತಗಳೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ನಾನು ಎಂದರೆ ದೇಹವಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಅತಿರಿಕ್ತವಾದ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿಲ್ಲ. ಪಂಚಭೂತಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಶರೀರವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹದೊಂದಿಗೆ ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಹುಟ್ಟಿದೆ, ನಾಶವಿದೆ. ಇನ್ನು ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಮಾನಸಿಕ ಕಲ್ಪನೆ. ದೇಹನಾಶವೇ ಮೋಕ್ಷ.

ಬೌದ್ಧ: ಆಶೆಯನ್ನು (ತೃಷ್ಣಾ) ನಿರಸನಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ದುಃಖದಿಂದ ನಿವೃತ್ತರಾಗುವುದೇ ಮೋಕ್ಷ, ಇದನ್ನು ನಿರ್ವಾಣವೆನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬುದ್ಧನಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಸ್ಥಾನವೇ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನ. ಆ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ಧಮ್ಮ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ನಂತರ – ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ, ವೈಭಾಷಿಕ, ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಹಾಗೂ ಯೋಗಾಚಾರ ಎಂದು ನಾಲ್ಕು ಶಾಖೆಗಳಾದವು. ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಪಂಥಗಳೂ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ, ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧತ್ವವೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ. ಅದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಆತ್ಮಗಳೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಲ್ಲವು. ಈ ಆತ್ಮಗಳೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತವೆ, ಸಾಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಕ್ಷಣಭಂಗುರವಾದವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಒಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೀವಾತ್ಮದ ನಿತ್ಯತ್ವ ಪ್ರವಾಹದಂತೆ – ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯತ್ವವಿಲ್ಲ. ತೃಷ್ಣೆಯ ವಶರಾಗಿ ದುಃಖದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿಯದಿರುವುದೇ ಜೀವಾತ್ಮದ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

೧. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ: ಶಾಶ್ವತವಾದ(ಆತ್ಮ, ಪರಲೋಕ ಎಂಬುವಿವೆ)ವನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಉಚ್ಛೇದವಾದ(ಆತ್ಮ, ಪರಲೋಕಗಳಿಲ್ಲ)ವನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಕಾರಣ ಇವರು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು. ಭಾವ-ಅಭಾವ ರಹಿತವಾದ ಶೂನ್ಯತೆಯೇ ಮಧ್ಯಮಮಾರ್ಗ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಕೇವಲ ತೋರಿಕೆ, ಇವರು ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದಿಗಳು (ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರನ್ನು ಶೂನ್ಯವಿವರ್ತವಾದಿಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ). ಜೀವಾತ್ಮವೆಂಬುದೇ ಇರದ ಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೆ ಬಂಧನವುಂಟಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಅಸತ್ಯ.

೨. ಯೋಗಾಚಾರ: ಇವರು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರನ್ನು ಒಪ್ಪುವರಾದರೂ ಜ್ಞಾನ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣ ಎಂಬುದು ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಇವರಿಗೆ ಜಗತ್ತೆಂದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತ (ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವಿವರ್ತವಾದಿಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ). ಆತ್ಮವೆಂದರೆ ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಜ್ಞಾನಧಾತುವೇ ಜೀವಾತ್ಮವಾಗಿದೆ.

೩. ವೈಭಾಷಿಕ: ಕನಿಷ್ಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಶ್ಮೀರದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಸಂಗೀತಿಯೊಂದು ಸೇರಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಅಭಿಧಮ್ಮಪಿಟಿಕವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಭಾಷಾ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಲಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ವೈಭಾಷಿಕ ಮತ ಶುರುವಾಯಿತು. ಇವರನ್ನು ಸರ್ವಸ್ತಿವಾದಿಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ರೂಪ ರಸ ಗಂಧ ಸ್ಪರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ನಾಲ್ಕು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅಣುಗಳ ಸಂಘಾತವೇ ಜಗತ್ತು. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಲಯಗಳೆರಡೂ ಉಂಟು.

೪. ಸೌತ್ರಾಂತಿಕ: ಬುದ್ಧನ ಉಪದೇಶಗಳಾದ ತ್ರಿಪಿಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಪಿಟಕವೊಂದೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬುವುದರಿಂದ ಇವರು ಸೌತ್ರಾಂತಿಕರು. ಉಳಿದಂತೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವೈಭಾಷಿಕರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನರೇನಲ್ಲ.

ಜೈನ: ಅವೈದಿಕ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಇದು ಜಗತ್ತು ಪುದ್ಗಲದಿಂದ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಪುದ್ಗಲವೆಂದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಮೂಲಧಾತುಗಳು. ಪಂಚಭೂತಗಳು ಸಹ ಈ ಪುದ್ಗಲದ ಸ್ಥೂಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ. ಪರಮಾಣುವಾದಿಗಳಾದ ವೈಶೇಷಿಕರಿಗಿಂತ ಪದಾರ್ಥವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇವರ ದೃಷ್ಟಿ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳದ್ದು (ಜೀವ) ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದ್ದು (ಅಜೀವ) ಎಂದು ವಿಭಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಜೀವಗಳು ಐದು: ಪುದ್ಗಲ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಆಕಾಶ, ಕಾಲ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನೊಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹಾಗೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನು ಸಂಕೋಚ ವಿಕಾಸ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನು. ಈ ಜೀವಾತ್ಮರು ಅನೇಕ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು

ಜೀವಾತ್ಮವೂ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲುದು. ಹಾಗೆ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನನ್ನು ಜಿನ ಅರ್ಹತ ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಳ್ಳಿಣದಲ್ಲಿ ಶಾಖ ಬೆರೆಯುವಂತೆ ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಪುದ್ಗಲವು ಬೆರೆತುಹೋಗಿ ಜೀವನನ್ನು ಅಧೋಗತಿಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಆಸ್ರವ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ರತ್ನತ್ರಯಗಳು ಈ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಸಾಧನಾಮಾರ್ಗ. ಜೀವಾತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವಾದ ನಿರಂತರವಾದ ಊರ್ಧ್ವಗತಿಗೆ ಕರ್ಮಪುದ್ಗಲಗಳು ತಡೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕರ್ಮಪುದ್ಗಲಗಳ ನಾಶವಾದ ಅನಂತರ ಕರ್ಮರಹಿತವಾದ ಆತ್ಮವು ಸತತವಾಗಿ ಊರ್ಧ್ವಗಾಮಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಮೋಕ್ಷ.

ಶೈವದರ್ಶನಗಳು: ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸ್ಥಿತಿ ಲಯ ತಿರೋಧಾನ ಹಾಗೂ ಅನುಗ್ರಹಗಳೆಂಬ ಪಂಚಕೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ಶಿವನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ ಹಾಗು ಶಕ್ತಿ ಉಪಾದಾನಕಾರಣ. ಇದನ್ನು ಶಿವಶಕ್ತಿ ಸಂಪುಟ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಬಂಧನವಾಗಿರುವ ಕಾರಣ ಇದನ್ನು ಪಾಶುಪತದರ್ಶನವು ಪಾಶವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಶಿವನ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಜೀವಾತ್ಮರು ಅನಂತ, ವಿಭುಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳವರು. ಆದರೆ ಮಲತ್ರಯಾವೃತರಾಗಿ ಅಣುಪರಿಮಾಣ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ, ಕರ್ಮಪರವಶರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧರಾದ ಕೆಲವು ಜೀವಾತ್ಮರು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಧೀನರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯಿಯಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪಿ. ಪಾಶುಪತದರ್ಶನ ಜೀವಾತ್ಮನನ್ನು ಪಶುವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಶೈವಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಸಗುಣ-ನಿರ್ಗುಣ ಸಾಮರಸ್ಯವಾದಿಗಳು. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಕಾಸಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೂವತ್ತಾರು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದೇ ಶಿವತತ್ತ್ವ, ಶಕ್ತಿ ಎರಡನೆಯ ತತ್ತ್ವ. ಅವೆರಡೂ ಅನ್ಯೋನ್ಯ – ಕುಸುಮದೊಳಗಣ ಗಂಧದಂತೆ. ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಶಿವನ ಅನುಗ್ರಹ (ಇದನ್ನು ಶಕ್ತಿಪಾತವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ) ಹಾಗೂ ಗುರುವಿನ ದೀಕ್ಷೆ ಎರಡೂ ಅಗತ್ಯ. ಗುರು ಅದರ ಕಿಂಚಿತ್ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶೈವದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಶಿವ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತರಾದ ಜೀವಾತ್ಮರಿಗೆ ಭೇದವಿದ್ದೇ ಇದೆ (ಶಿವನ ಪಂಚಕೃತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಜೀವನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ). ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ ಮಾತ್ರ ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವೆಂದರೆ ಮರೆತು ಹೋದದ್ದನ್ನು ಪುನಃ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ. ಮಲತ್ರಯನಿವೃತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಶಿವತ್ವಭಾವವೇ ಮುಕ್ತಿ.

ನಕುಲೀಶಪಾಶುಪತ: ಈ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಯೋಗ ವಿಧಿ ಮತ್ತು ದುಃಖಾಂತವೆಂಬ ಐದು ಪದಾರ್ಥಗಳಿವೆ. ಜೀವ, ಜಡ ಎರಡೂ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಭಾವವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿದ್ಯಾ, ಕಲಾ ಮತ್ತು ಪಶು ಎಂದು ಮೂರು ತೆರನಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿ ಸಂಹಾರಗಳು ಈಶ್ವರನಿಂದಾಗುವುದರಿಂದ ಆತನೇ ಕಾರಣ ಪದ ವಾಚ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಚಿತ್ತದ ಮೂಲಕ ಜೀವನಿಗೂ ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೇ ಯೋಗ. ಇದು ಕ್ರಿಯೋಪರಮ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಮಹೇಶತ್ವವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಡುವ ಸಾಧನಕ್ರಿಯೆಯೇ ವಿಧಿ. ದುಃಖದ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿವೃತ್ತಿಯೇ ದುಃಖಾಂತ.

ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕ: ಈ ಎರಡೂ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಸಮಾನತಂತ್ರವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಈಶ್ವರನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ, ಪರಮಾಣುಗಳೇ ಉಪಾದಾನಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರಳಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುವ ಪರಮಾಣುಗಳು ತರುವಾಯ ಈಶ್ವರನ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಚಲನಶೀಲಗೊಂಡು ದ್ವ್ಯಣುಕ ತ್ರ್ಯಣುಕ ಮೊದಲಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬೀಜದೊಳಗಣ ವೃಕ್ಷದಂತೆ ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಸ್ಥಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ಇವರನ್ನು ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜೀವಾತ್ಮರು ಅನಂತ, ಕರಣೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನರು, ಪಾಶುಪತದರ್ಶನ ಹೇಳುವಂತೆ ಇವರು ಅಣುಪರಿಮಾಣರಲ್ಲ, ವಿಭುಪರಿಮಾಣವುಳ್ಳವರು. ಆದರೆ ಜೀವರು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪರಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯಿಗಳು. ವೈಶೇಷಿಕರು ಈಶ್ವರನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದರೆ ನ್ಯಾಯಮತದವರು ವೇದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ದ್ರವ್ಯ ಗುಣ ಕರ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷ ಸಮವಾಯ ಮತ್ತು ಅಭಾವವೆಂಬ ಏಳು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ನ್ಯಾಯದರ್ಶನವು ಮೂಲತಃ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರವಾದುದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಹದಿನಾರು ತತ್ತ್ವಗಳೇ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಾಂಗಗಳೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನೊಳಗಣ ರಾಗ-ದ್ವೇಷಗಳೇ ಬಂಧನಗಳು. ಇವು ಸುಖ-ದುಃಖಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಭಾವವನ್ನೂ, ಇಷ್ಟ-ಅನಿಷ್ಟಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತಗೊಳಿಸಿ ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರದ ಮನಸ್ಸು ದೇಹ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವೆಂದು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಪ್ತಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವ ಸಾಧರ್ಮ್ಯ-ವೈಧರ್ಮ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದೇ ಮೋಕ್ಷ. ಈ ಅರಿವು ಬುದ್ಧಿ-ಭಾವದ ಬಲದಿಂದ ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಬಲದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕಾದಿ ಕರ್ಮಗಳು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ದಾರಿಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂಗಗಳು ಮಾತ್ರ. ಮತ್ತು

ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬುದೂ ಸಹ, ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ, ಆನಂದಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವುದೇ ಮುಕ್ತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಭಾವಾತ್ಮಕ ಸುಖವಿಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕಾರ – ಈ ಎಂಟು ಆತ್ಮಗುಣಗಳೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ.

ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ: ಜೈಮಿನಿಯ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆ ಜಗತ್ತಿನ ಆದಿ ಅಂತ್ಯಗಳನ್ನೊಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ, ಜಗತ್ತು ಅನಾದಿ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ವೇದಪ್ರಮಾಣವನ್ನೊಪ್ಪುವ ಜೈಮಿನೀದರ್ಶನವು ಜಗತ್ಕರ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಕರು ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯಿ ಹಾಗೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯಿ ಕೂಡ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮ ಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯಿಯಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪ, ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ ಎಂಬ ಮತವೂ (ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತ) ಈ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲುಂಟು. ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಇವರು ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಿಯಾಮಕನಾದ ಈಶ್ವರನ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ (ಅಥವ ಈಶ್ವರನೆಂಬುದಿಲ್ಲ) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರಿಲಮತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಭಾಕರಮತ ಎಂಬ ಎರಡು ಪಂಥಗಳುಂಟು. ಕುಮಾರಿಲರು ಜಗತ್ತು ಭಾವ, ಅಭಾವ ಎಂಬ ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಭಾಕರ ಮತದವರು ದ್ರವ್ಯ ಗುಣ ಕರ್ಮ ಸಮಾನ್ಯ ಸಮವಾಯ ಸಂಖ್ಯೆ, ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾದೃಶ್ಯವೆಂಬ ಎಂಟು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾದ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವೇದವಿಹಿತವಾದ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು, ನಿತ್ಯನೈಮಿತ್ತಿಕಾದಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಅರ್ಥ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ, ಎಲ್ಲ ಕರ್ಮಫಲಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಕರ್ಮಶೇಷವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭೋಗಾಯತನ ಶರೀರ, ಭೋಗಸಾಧನವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ಹಾಗೂ ಭೋಗವಿಷಯ ಈ ಮೂರರ ಸಂಪರ್ಕವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದುವೇ ಮುಕ್ತಿ. ಇದು ಸುಖಾನುಭವರೂಪವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅದು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ನೇರವಾಗಿ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಜನ್ಮಾಂತರವನ್ನು ತಡೆಯಲು ನೆರವಾಗಬಲ್ಲದು.

ಸಾಂಖ್ಯ: ಕಪಿಲ ಈ ತತ್ವದ ಋಷಿ. ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣನ ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ ಈ ದರ್ಶನದ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥ. ಇದು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನೊಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ (ಸತ್ವ ರಜ ತಮ) ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣ. ಆದ ಕಾರಣವೇ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ವಿಷಮಪಾಕದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ, ಸಮಪಾಕದಿಂದ ಪ್ರಳಯವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರುಷನೆಂಬ ಚೈತನ್ಯದ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯಮಾತ್ರದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ಪುರುಷನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃ ಜನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬುದ್ಧಿ ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾತೃ ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನ. ಸುಖದುಃಖಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯವಾದವುಗಳು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುರುಷರು ಅನೇಕರಾದರೂ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ನಿಷ್ಕ್ರಿಯತ್ವ ಪುರುಷತ್ವದ ಗುಣ. ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಜನ್ಮಾಂತರವೂ ಇಲ್ಲ. ಬುದ್ಧ್ಯಹಂಕಾರ ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯತನ್ಮಾತ್ರಾದಿ ಲಿಂಗಶರೀರಕ್ಕೆ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಜನ್ಮಾಂತರಾದಿಗಳುಂಟು. ಪ್ರಕೃತಿ ಪುರುಷರು ಭಿನ್ನರೆಂಬ ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಬಂಧ. ಹಾಗಾಗಿ ಪುರುಷಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪುರುಷನಲ್ಲೂ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಬಂಧ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪುರುಷ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಮೋಕ್ಷ.

ಯೋಗ: ಯೋಗಸೂತ್ರಗಳ ಕರ್ತೃವಾದ ಪತಂಜಲಿ ಈ ದರ್ಶನದ ಮೂಲ ದ್ರಷ್ಟಾರ. ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟಿನ ಕುರಿತು ಸಾಂಖ್ಯರಿಗಿಂತ ಇವರು ಭಿನ್ನರೇನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವರು ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನಾದ ದೇವರನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಕ್ಲೇಶ ಕರ್ಮ ವಿಪಾಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಪುರುಷವಿಶೇಷನೇ ಈಶ್ವರನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಭಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲುಂಟು. ಯೋಗವೆಂಬ ಅನುಶಾಸನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಸಾಧಕನಿಗೆದುರಾಗುವ ಅಡಚಣೆಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನು ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಮೂಲವಾದ ಚಿತ್ತವು ಕರ್ಮಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕ್ಲೇಶಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯದ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಠಯೋಗ ದೇಹವನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಿದ್ಧಿಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗುವ ಕೆಳಹಂತದ ಸಾಧನೆಯಾದರೆ, ರಾಜಯೋಗ ಮನೋನಿಗ್ರಹ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಗಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗುವ ಉತ್ಕೃಷ್ಟಹಂತದ ಸಾಧನೆಯಾಗಿದೆ. ಯಮನಿಯಮಾದಿ ಅಷ್ಟಾಂಗಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಧನಾಪರವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡಬೇಕು. ವೈರಾಗ್ಯ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು (ಅನಾಸಕ್ತಿ) ಸಾಧನಾ ಮಾರ್ಗಗಳು. ಮೋಕ್ಷದ ಕುರಿತು ಸಾಂಖ್ಯರಿಗಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇನಿಲ್ಲ. ಕ್ರಮೇಣ ಯೋಗದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲೂ ಸೇರಿಕೊಂಡವು. ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಎಂಬ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿವೆ. ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತ ಸಮಾಧಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದುದು.

ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ: ಇದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಿವರ್ತವಾದವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೊರಗಣ ಜಗತ್ತು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವದ ಸಂವೇದನೆಯಾಗದು. ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವಿದ್ಯೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮೂರುಸತ್ಯಗಳಾದವು: ಅವಿದ್ಯೆಯುಲೋಕ – ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ (ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ), ಅಧ್ಯಾಸ ಲೋಕ – ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ (ಬೆಳ್ಳಿಗೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದು), ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ – ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಬೋಧೆ. ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಈ ಮೂರು ಸತ್ಯಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವರು ಪಂಚೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೊಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧಿ ಎಂಬ ಅಂತಃಕರಣದ ಕಾರಣದಿಂದ ಆ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಗೋಡೆ ಆಕಾಶವನ್ನು ಎರಡಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವಂತೆ(ಅವಚ್ಛೇದವಾದ) ಅಥವ ಹಲವು ಪಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಸೂರ್ಯ ಹಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತನಾಗುವಂತೆ(ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದ). ಸಾಕ್ಷಿತ್ವ ಅವನ ಸ್ವರೂಪ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ ಚಿನ್ಮಾತ್ರತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕದೃಷ್ಟಿಯೆಂಬುದು ಸತ್ಯವಾದರೂ ಅದು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾದುದು. ಅಂದರೆ ಆ ಸತ್ಯ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೀವಾತ್ಮನ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವುದೇ ಕಾರಣ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಬಂಧನವೆಂಬುದು ಒಂದು ವಾಸ್ತವವಾದ ಸತ್ಯವೇನಲ್ಲ. ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕ, ಇಹ–ಪರಲೋಕಗಳ ಭೋಗಗಳನ್ನಿಚ್ಛಿಸದಿರುವುದು, ಶಮದಮಾದಿ ಸಾಧನೆ ಹಾಗೂ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯುವ ಹಂಬಲ, ಇವಲ್ಲದೆ ಶ್ರವಣ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸಾಧನಾಮಾರ್ಗಗಳು. ಈ ಸಾಧನೆಗಳಿಂದ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಇವು ನೇರಸಾಧನಗಳಲ್ಲ, ಪರೋಕ್ಷಸಾಧನಗಳು. ಇನ್ನು ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದು ಹೊಸದಾಗಿ ಪಡೆದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ, ಅದು ಆತ್ಮನ ಸಹಜಸಿದ್ಧಸ್ವರೂಪ. ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಬೇಡರ ಮಧ್ಯೆ ಬೆಳೆದ ರಾಜಪುತ್ರನೊಬ್ಬನು ಕ್ರಮೇಣ ತಾನು ಬೇಡನಲ್ಲ, ನಿಜವಾದ ರಾಜಪುತ್ರನೇ ಎಂದರಿಯುವಂತೆ.

ತಾವೋ: ಚೀನೀ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಲಾವ್ ತ್ಸು ಈ ಧಾರೆಯ ಪ್ರವರ್ತಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ತಾವೋ ಎಂದರೆ ಚೀನೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದಾರಿ ಎಂದರ್ಥ. ಕ್ರಮೇಣ ಚೀನೀ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಆ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ (ಋತದ) ಮಾರ್ಗ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಬದುಕಿನ ಉದ್ದೇಶ, ಬದುಕಿನ ನೀತಿ ಎಂಬರ್ಥ ತಾವೋ ತೆ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕುಂಟು. ತಾವೋ ಲಿ ಎಂದರೆ ತರ್ಕ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಚೀನೀ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪಥಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ೫ನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಚೀನಾಗೆ ಕಾಲಿಟ್ಟ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಈ ತಾವೋ ಎಂಬ ಪಥಧರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಗೊಂಡು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಯಿತು. ಬೋಧಿಧರ್ಮನ ಉಪದೇಶಗಳಲ್ಲಿ, ಝೆನ್ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ತಾವೋ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

೨. ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ

ವಚನ ಸಂಕಲನಗಳು

೧. ಸಮಗ್ರ ವಚನ ಸಂಪುಟ, ಜನಪ್ರಿಯ ಆವೃತ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿ.ಮು. ೨೦೦೧
೨. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶಿವಾನುಭವ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ವಿಜಾಪುರ, ೧೯೨೬
೩. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ, ಸಂ: ಡಾ. ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು, ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ೨೦೦೫
೪. ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಡಾ.ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು, ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೭
೫. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಡಾ.ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು, ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೭
೬. ವ್ಯೋಮಮೂರುತಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುದೇವರ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೬
೭. ಶಿವಶರಣರ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಚನಗಳು– ೧ ಮತ್ತು ೨, ಸಂ: ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶಿವಾನುಭವ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ವಿಜಾಪುರ, ೧೯೩೮, ೧೯೪೦
೮. ವಚನಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾರ, ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಪೂರ್ವಾರ್ಧ ಉತ್ತರಾರ್ಧಗಳ ಪರಿಷ್ಕರಣೆ: ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ವಿ.ಬಿ. ರಾಜೂರ, ತೋಂಟದಾರ್ಯ ಸಂಸ್ಥಾನ ಮಠ, ಗದಗ, ೧೯೮೨
೯. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂ: ಭೂಸನೂರಮಠ, ಮೈಸೂರು ಸರ್ಕಾರದ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೬೫
೧೦. ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೩
೧೧. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೧
೧೨. ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಎಚ್.ದೇವೀರಪ್ಪ, ಆರ್. ರಾಚಪ್ಪ, ತರಳಬಾಳು ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಿರಿಗೆರೆ, ೧೯೭೪
೧೩. ದೇವರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಡಾ.ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು, ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೮
೧೪. ಶ್ರೀ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂ: ಸ.ಸ.ಮಾಳವಾಡ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾದೆಮಿ, ಹೊಸದೆಹಲಿ, ೧೯೬೩
೧೫. ಶ್ರೀ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂ: ಸ.ಸ.ಮಾಳವಾಡ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾದೆಮಿ, ಹೊಸದೆಹಲಿ, ೧೯೬೩
೧೬. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ಟೀಕಿನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ೧೯೮೬
೧೭. ನೀಲಮ್ಮನ ವಚನ ಮತ್ತು ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೯
೧೮. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲದ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ, ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ಯಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂಸ್ಥೆ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೫೪
೧೯. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ದೊರೆತ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ, ಸಾಹಿತ್ಯಸಮಿತಿ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೫೪
೨೦. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೮
೨೧. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಟೀಕಿನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೯
೨೨. ಶಿವದಾಸ ಗೀತಾಂಜಲಿ, ಸಂ: ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು, ನಳಿನೀ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೦
೨೩. ಸಕಲ ಪುರಾತನರ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಆರ್.ಸಿ.ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೩
೨೪. ಸಕಲ ಪುರಾತನರ ವಚನಗಳು–೨, ಸಂ: ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೩
೨೫. ಸಿದ್ಧರಾಮೇಶ್ವರ ವಚನ, ಸಂ: ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶಿವಾನುಭವ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ವಿಜಾಪುರ, ೧೯೩೨
೨೬. ಹಡಪದಪ್ಪಣ್ಣ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶಿವಾನುಭವ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ವಿಜಾಪುರ, ೧೯೨೯
೨೭. ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಬಿ.ಆರ್. ಸುರಪುರ, ಹೆಜ್ಜೇನು ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೯

೨೮. ಅಮುಗೆ ರಾಯಮ್ಮನ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಮ್ಮನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೮

೨೯. ಅರಿವಿನ ಮಾರಿತಂದೆಯ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಬಿ.ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೧

೩೦. ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಯ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಫ.ಗು.ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶಿವಾನುಭವ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ವಿಜಾಪುರ, ೧೯೩೬

೩೧. ಗಣದಾಸಿ ವೀರಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಫ.ಗು.ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶಿವಾನುಭವ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ವಿಜಾಪುರ, ೧೯೨೬

೩೨. ಮಡಿವಾಳಯ್ಯನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಎಸ್. ಉಮಾಪತಿ, ಬಿಎಮ್ಆರ್ ಕಾಲೇಜು, ದಾವಣಗೆರೆ, ೧೯೭೩

೩೩. ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶಿವಾನುಭವ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ವಿಜಾಪುರ, ೧೯೩೯

೩೪. ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವರ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಚನ್ನಕ್ಕ ಯಲಿಗಾರ, ತೋಂಟದಾರ್ಯ ಸಂಸ್ಥಾನ ಮಠ, ಗದಗ, ೧೯೮೭

೩೫. ಮೊದಲ ವಚನಕಾರ ಮಾದಾರಚೆನ್ನಯ್ಯ, ಸಂ:ಶಾಂತರಸ, ಶಿವಶಕ್ತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ರಾಯಚೂರ, ೧೯೭೭

೩೬. ಮೋಳಿಗೆ ಮಾರಯ್ಯನ ವಚನಗಳು, ಸಂ:ಬಿ.ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೯

೩೭. ಶಿವಲೆಂಕಮಂಚಣ್ಣ, ಸಂ: ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶಿವಾನುಭವ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ವಿಜಾಪುರ, ೧೯೪೦

೩೮. ಶಿವಲೆಂಕಮಂಚಣ್ಣ ಮತ್ತು ಡಕ್ಕೆಯ ಬೊಮ್ಮಣ್ಣಗಳ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಬಿ.ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೯

೩೯. ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಆರ್.ಸಿ.ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೩

೪೦. ಸಕಲೇಶ ಮಾದರಸನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶಿವಾನುಭವ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ವಿಜಾಪುರ, ೧೯೩೦

೪೧. ಸಿದ್ಧರಾಮೇಶ್ವರ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಆರ್.ಸಿ.ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೩

೪೨. ಆದಯ್ಯನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಉತ್ತಂಗಿ ಚೆನ್ನಪ್ಪ, ನಿ.ಪ್ರ. ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೫೭

೪೩. ಗಣದಾಸಿ ವೀರಣ್ಣನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶಿವಾನುಭವ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ವಿಜಾಪುರ, ೧೯೨೬

೪೪. **Selected Vacanas of Sarana's, Ed. H.S. Shivaprakash, O.L. Nagabhushanaswami, Basava Samithi, Bangalore, 2005**

<u>ಇತರ ಸಂಕಲನಗಳು</u>

೪೫. ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನವರ ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ, ಸಂ: ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೧

೪೬. ಬಸವ ಪುರಾಣ, ಸಂ: ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಶ್ರೀ ಮುರುಘರಾಜೇಂದ್ರ ಮಹಾಸಂಸ್ಥಾನ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೧

೪೭. ಮಹಾಕವಿ ಹಂಪೆಯ ಹರಿಹರದೇವ ಕೃತ ಶಿವಭಕ್ತಿ ಮಹಿಮಾ ರಗಳೆಗಳು, ಸಂ: ಎಂ.ಎಸ್.ಸುಂಕಾಪುರ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೬

೪೮. ರಾಘವಾಂಕ ಚರಿತೆ, ಸಂ: ಸ.ಸ. ಮಾಳವಾಡ, ಶ್ರೀ ಮುರುಘರಾಜೇಂದ್ರ ಮಹಾಸಂಸ್ಥಾನ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೧

೪೯. ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಗಳು, ಸಂ: ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೮

೫೦. ಶರಣ ಚರಿತಾಮೃತ, ಸಂ: ಸಿದ್ದಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕ, ಸ್ಥಾನದ ವಯಸ್ಕರ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಮಿತಿ, ೧೯೬೪

೫೧. ಅಖಂಡೇಶ್ವರ ವಚನ – ಶ್ರೀ ಷಣ್ಮುಗ ಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಸಂ: ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧವೀರದೇವರು, ಶ್ರೀ ಮುರುಘರಾಜೇಂದ್ರ ಮಹಾಸಂಸ್ಥಾನ ಮಠ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೪೪

೫೨. ಅಷ್ಟಾವರಣ ಸ್ತೋತ್ರಗೀತೆ – ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಸಂ: ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿ, ಶಿವಶರಣ ವಾಙ್ಮಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೫೪

೫೩. ಕಾಡಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಚಂದ್ರಶೇಖರಶಾಸ್ತ್ರಿ ಹಿರೇಮಠ, ಸೋಮಶೇಖರಶಾಸ್ತ್ರಿ ಹಿರೇಮಠ, ಮೂರುಸಾವಿರ ಮಠ, ಗದಗ, ೧೯೩೭

೫೪. ಕೃಷಿಜ್ಞಾನ ದೀಪಿಕೆ – ಶ್ರೀನಾಗಭೂಷಣ ಘನಮಠದಾಚಾರ್ಯ, ಸಂ: ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶ್ರೀ ಸಿ.ಪ್ರ. ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೩೬

೫೫. ಕೈವಲ್ಯಕಲ್ಪವಲ್ಲರಿ – ಸರ್ಪಭೂಷಣ ಶಿವಯೋಗಿ, ಸಂ: ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ, ಶ್ರೀ ಸಿ.ಪ್ರ. ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೫೨

೫೬. ಕೈವಲ್ಯದರ್ಪಣ – ಶ್ರೀಬಾಲಲೀಲಾ ಮಹಾಂತಶಿವಯೋಗಿ, ಸಂ.ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ, ಶ್ರೀ ಸಿ.ಪ್ರ. ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೫೨

೫೭. ಕೈವಲ್ಯಪದ್ಧತಿ(ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಾವಳಿ) – ನಿಜಗುಣ ಶಿವಯೋಗಿ, ಸಂ: ಶಿವಾನಂದ ಸ್ವಾಮಿ, ಜಹಾ ಕೃಷ್ಣಾನಂದ ಸ್ವಾಮಿ, ಗದಗ, ೧೯೪೧

೫೮. ಗಣಭಾಷಿತ ರತ್ನಮಾಲೆ – ಗುಬ್ಬಿ ಮಲ್ಲಣ್ಣ, ಸಂ:ಪ್ರಭುಸ್ವಾಮಿ, ಶ್ರೀ ಸಿ.ಪ್ರ.ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೪೮

೫೯. ಗುರುರಾಜ ಚಾರಿತ್ರ – ಸಿದ್ಧ ನಂಜೇಶ, ಸಂ:ಭೂಸನೂರಮಠ, ಶ್ರೀ ಸಿ.ಪ್ರ.ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೫೦

೬೦. ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ – ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಪಂಡಿತ, ಸಂ: ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ, ಲಿಂಗಾಯಿತ ವಿದ್ಯಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂಸ್ಥೆಯ ವಾಙ್ಮಯ ಶಾಖೆ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೩೪

೬೧. ಚೆನ್ನಬಸವ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂ: ಅನ್ನದಾನಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕ, ಸಹಜೀವನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೈದ್ರಾಬಾದ್, ೧೯೫೬

೬೨. ತಾತ್ಪರ್ಯದೀಪಿಕೆ(ಸಿದ್ಧಾಂತಶಿಖಾಮಣಿ), ಸಂ: ಎನ್.ಆರ್. ಕರಿಬಸವ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಗ್ರಂಥಪ್ರಕಾಶನ ಮಂಡಲಿ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೧೪

೬೩. ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗ ವಚನ, ಸಂ: ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ಶಿವಲಿಂಗವಿಜಯ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಹಾವೇರಿ, ೧೯೩೩

೬೪. ಪರಮಾನುಭವ ಬೋಧೆ (ವೇದಾಂತ ಗ್ರಂಥಾವಳಿ) – ನಿಜಗುಣ ಶಿವಯೋಗಿ, ಸಂ: ಶಿವಾನಂದ ಸ್ವಾಮಿ, ಜಹಾ ಕೃಷ್ಣಾನಂದ ಸ್ವಾಮಿ, ೧೯೪೧

೬೫. ಪ್ರಭುದೇವರ ಪುರಾಣ – ಎಳಂದೂರ ಹರೀಶ್ವರ, ಸಂ: ಬುದ್ಧಯ್ಯ ಸ್ವಾಮಿ, ಮ. ಪುರಾಣಿಕ, ಉಳವಿ ಬಸಪ್ಪನ ಗುಡ್ಡ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೪೦

೬೬. ಪ್ರಭುದೇವರ ರಗಳೆ, ಸಂ: ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶಿವಾನುಭವ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ವಿಜಾಪುರ, ೧೯೩೩

೬೭. ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ–ಚಾಮರಸ, ಶಿ.ಶಿ.ಬಸವನಾಳ, ಲಿಂಗಾಯತ ವಿದ್ಯಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂಸ್ಥೆಯ ವಾಙ್ಮಯಶಾಖೆ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೩೮

೬೮. ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯ ಸಂಗ್ರಹ, ಸಂ: ಎಸ್.ಎಂ. ಬಸವಲಿಂಗಯ್ಯ, ಎಂ.ಆರ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೪೦

೬೯. ಬಸವಸ್ತೋತ್ರಗೀತೆ – ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಸಂ: ಶಿವಬಸವ ಸ್ವಾಮಿ, ಶರಣವಾಙ್ಮಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೫೪

೭೦. ಭೈರವೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾಮಣಿ ಸೂತ್ರರತ್ನಾಕರ – ಶಾಂತಲಿಂಗದೇಶಿಕ, ಸಂ: ಆರ್.ಸಿ.ಹಿರೇಮಠ, ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೪

೭೧. ಮಿಶ್ರಸ್ತೋತ್ರಗೀತೆ – ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಸಂ: ಶಿವಬಸವ ಸ್ವಾಮಿ, ಶರಣವಾಙ್ಮಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೫೪

೭೨. ಮೈಲಾರದ ಬಸವಲಿಂಗಶರಣರ ಕೃತಿಗಳು,ಸಂ:ಶಿ.ಶಿ.ಬಸವನಾಳ,ಶ್ರೀಮುರುಘರಾಜೇಂದ್ರ ಮಹಾಸಂಸ್ಥಾನ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೪೫

೭೩. ಮೋಳಿಗೆ ಮಾರಯ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಣಿ ಮಹಾದೇವಿಯಮ್ಮನವರ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಉತ್ತಂಗಿ ಚೆನ್ನಪ್ಪ, ಭೂಸನೂರಮಠ, ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ ಹಾಲಭಾವಿ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೫೦

೭೪. ಯೋಗಾಂಗ ತ್ರಿವಿಧಿ, ಸಂ: ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೪೯

೭೫. ಲಿಂಗಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶಿವಾನುಭವ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ವಿಜಾಪುರ, ೧೯೩೫

೭೬. ಶತಕತ್ರಯ – ಮಗ್ಗೆಯ ಮಾಯಿದೇವ, ಸಂ: ಎನ್.ಆರ್.ಕರಿಬಸವಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೧೨

೭೭. ಶಿವತತ್ತ್ವ ಚಿಂತಾಮಣಿ – ಲಕ್ಕಣ್ಣದಂಡೇಶ, ಸಂ: ವಿದ್ವಾನ್ ಎಸ್. ಬಸಪ್ಪ, ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೬೦

೭೮. ಶಿವಾನುಭವಸೂತ್ರ, ಸಂ: ಆಸ್ಥಾನ ವಿದ್ವಾನ್, ಪಂ. ವೈ. ನಾಗೇಶ ಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಶ್ರೀ ಮುರುಘರಾಜೇಂದ್ರ ಮಹಾಸಂಸ್ಥಾನ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೫೮
೭೯. ಶೀಲವಂತಯ್ಯ ತ್ರಿವಿಧಿ, ಸಂ: ಸದಾಶಿವ ಶಿವಾಚಾರ್ಯ ಸ್ವಾಮಿ, ಹಾಲುಸ್ವಾಮಿಮಠ, ಕಡೂರ, ೧೯೪೦
೮೦. ಶೀಲವಂತಯ್ಯ ತ್ರಿಪದಿ, ಸಂ: ಶಿವಬಸವ ಸ್ವಾಮಿ, ಶಿವಶರಣ ವಾಙ್ಮಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೫೪
೮೧. ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಉತ್ತಂಗಿ ಚೆನ್ನಪ್ಪ, ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಇಲಾಖೆ, ೧೯೬೦
೮೨. ಪಂಪಕವಿ ವಿರಚಿತಂ ಆದಿಪುರಾಣಂ, ಸಂ: ಎಸ್.ಜಿ.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೫
೮೩. ಸಿಂಗಿರಾಜ ಪುರಾಣ, ಸಂ: ದೇವೀರಪ್ಪ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೫೦
೮೪. ಸಿದ್ಧರಾಮ ಚಾರಿತ್ರ-ರಾಘವಾಂಕ,ಸಂ:ಟಿ.ಎಸ್.ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯ, ಡಿ.ಎಲ್.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಕರ್ನಾಟಕಸಂಘ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ೧೯೪೧
೮೫. ಸಿದ್ದೇಶ್ವರ ವಚನ - ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗ ಸ್ವಾಮಿ, ಸಂ: ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೫೧
೮೬. ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ ವಚನ, ಸಂ:ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಸೋಮಶೇಖರ ಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಮೂರುಸಾವಿರಮಠ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, ೧೯೩೩
೮೭. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯಸಂಗ್ರಹ, ಸಂ: ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೩೩
೮೮. ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬಿ. ಶಿವಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ೧೯೮೨
೮೯. ಘನಲಿಂಗಿದೇವರ ವಚನಗಳು, ಶಿವರಾತ್ರಿ ರಾಜೇಂದ್ರ ಸ್ವಾಮಿ, ಜೆ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩
೯೦. ಅಮುಗೆ ದೇವಯ್ಯಗಳ ಸಾಂಗತ್ಯ, ಸಂ: ಎಚ್. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ, ಜೆ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩
೯೧. ಮುಪ್ಪಿನ ಷಡಕ್ಷರಿಗಳ ಕೈವಲ್ಯಪದ, ಸಂ: ಶಿವರಾತ್ರಿ ದೇಶಿಕೇಂದ್ರ ಸ್ವಾಮಿ, ಜೆ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩
೯೨. ಕುವೆಂಪು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬಸವೇಶ್ವರ, ಸಂ: ದೇಜಗೌ, ಜೆ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩
೯೩. ಶಿವತತ್ವಚಿಂತನ-೧, ಎ.ಎಲ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಜೆ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩
೯೪. ಶಿವತತ್ವಚಿಂತನ-೨, ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವ ಸ್ವಾಮಿ, ಜೆ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩
೯೫. ಕನ್ನಡ ಚಿತ್ರಕಾವ್ಯ, ಟಿ.ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರೀ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೮೭
೯೬. ಅಮರಗಣಾಧೀಶ್ವರರ ಚರಿತೆ, ಸಂ: ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶಿವಾನುಭವ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ವಿಜಾಪುರ, ೧೯೨೯
೯೭. ಪಾರಮಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶಿಕೆ - ನಿಜಗುಣ ಶಿವಯೋಗಿ, ಸಂ: ಜೆ.ಎಂ.ಉಮಾಪತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಮೂರುಸಾವಿರಮಠ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, ೧೯೭೪
೯೮. ವಿವೇಕಚಿಂತಾಮಣಿ - ನಿಜಗುಣಶಿವಯೋಗಿ, ಸಂ: ಜೆ.ಎಂ. ಉಮಾಪತಿಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಮೂರು ಸಾವಿರಮಠ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, ೧೯೬೯
೯೯. ಹಠಯೋಗ ಪ್ರದೀಪಿಕಾ, ಸ್ವಾತ್ಮಾರಾಮ ಯೋಗೀಂದ್ರ, ಮೈಸೂರು ಸರಕಾರ, ೧೮೮೫
೧೦೦. ಗುಮ್ಮಳಾಪುರದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳ ಸಂಪಾದನೆ, ಸಂ: ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೭೨
೧೦೧. ಹಲಗೆಯಾರ್ಯರ ಸಂಪಾದನೆ, ಸಂ: ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ್ ಮತ್ತು ಜಿ.ಎಸ್. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೮
೧೦೨. ಕಲ್ಲುಮಠದ ಪ್ರಭುದೇವರ ಲಿಂಗಲೀಲಾವಿಲಾಸ ಚಾರಿತ್ರ್ಯ, ಸಂ: ಭೂಸನೂರಮಠ, ಶ್ರೀ ಮುರುಘರಾಜೇಂದ್ರ ಮಹಾಸಂಸ್ಥಾನ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೫೬
೧೦೩. ಅದೃಶ್ಯಕವಿಯ ಪ್ರೌಢರಾಯನ ಕಾವ್ಯ, ಸಂ:ಭೂಸನೂರಮಠ, ಶ್ರೀ ಮುರುಘರಾಜೇಂದ್ರ ಮಹಾಸಂಸ್ಥಾನ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೫೬
೧೦೪. ಶಾಂತಲಿಂಗದೇಶಿಕನ ಭೈರವೇಶ್ವರಕಾವ್ಯದ ಕಥಾಮಣಿಸೂತ್ರರತ್ನಾಕರ, ಭಾಗ ೧, ಸಂ: ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೪
೧೦೫. ಜನಪದ ಬೆಡಗಿನ ವಚನಗಳು, ಸಂ: ಸುಧಾಕರ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೦

೧೦೬. ವಚನ ಕಮ್ಮಟ, ಸಂ:ಪ್ರೊ.ಕೆ. ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ, ಪ್ರೊ.ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೯

೧೦೭. ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್, ಸಂ: ಸ್ವಾಮಿ ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೭

೧೦೮. ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್, ಸಂ: ಸ್ವಾಮಿ ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೦

೧೦೯. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್, ಸಂ: ಸ್ವಾಮಿ ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೭

೧೧೦. ಕಠೋಪನಿಷತ್, ಸಂ: ಸ್ವಾಮಿ ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೭

೧೧೧. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್,ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕಾ ಸಹಿತ, ಸಂ:ಸ್ವಾಮಿ ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೪

೧೧೨. ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್, ಸಂ: ಸ್ವಾಮಿ ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೭

೧೧೩. ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದರ್ಶನ, ವ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ ಸಹಿತ, ಸಂ: ಸ್ವಾಮಿ ಆದಿದೇವಾನಂದ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩

೧೧೪. ಅನ್ನಂಭಟ್ಟ ವಿರಚಿತ ತರ್ಕಸಂಗ್ರಹ, ಸಂ: ಡಾ. ಮಹೇಶ ಅಡಕೋಳಿ, ವಿದ್ವಾನ್ ಶಂಕರ ಭಟ್ಟ, ಆನಂದ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೂರೂರು, ೧೯೯೨

೧೧೫. ದೇವರ್ಷಿ ನಾರದರ ಭಕ್ತಿ ಸೂತ್ರಗಳು, ಸಂ: ಸ್ವಾಮಿ ಹರ್ಷಾನಂದ, ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಠ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೨

೧೧೬. ಶ್ರೀ ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯ ಸಮೇತ ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್, ಸಂ: ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು,ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೯೨

೧೧೭. ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ ವಿರಚಿತ ಅಪರೋಕ್ಷಾನುಭೂತಿ, ಸಂ: ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು,ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೯೪

೧೧೮. ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯ ಸಮೇತ ಶ್ರೀಮದ್ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಸಂ: ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರ ಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು,ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೮೯

೧೧೯. ಧಮ್ಮಪದ, ಸಂ: ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳು,ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೯೭

೧೨೦. ಚಾಮರಸನ ಪ್ರಭುಲಿಂಗ ಲೀಲೆ, ಗದ್ಯಾನುವಾದ, ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ್, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೫

೧೨೧. ಅಷ್ಟಾವಕ್ರಗೀತಾ, ಮೂಲ ಮತ್ತು ತಾತ್ಪರ್ಯ ಸಹಿತ, ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೨

೧೨೨. ಕನ್ನಡ ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ ಮತ್ತು ಲೋಚನ ಸಾರ, ಡಾ. ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೦

೧೨೩. ಸಾಯಣಮಾಧವ ಪ್ರಣೀತ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅನುವಾದ: ಡಾ. ಶ್ರೀ ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಜಗದ್ಗುರು ಶ್ರೀ ಶಿವರಾತ್ರೀಶ್ವರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೯.

೧೨೪. ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ, ೨ನೆ ಅಧ್ಯಾಯ, ಶ್ರೀರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೪

ಇತರೆ

೧೨೫. ನನ್ನನಲ್ಲ, ಮಧುರಚೆನ್ನ, ಚೆನ್ನಬಸವ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೬೩

೧೨೬. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ೧೯೯೯

೧೨೭. ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ಪರಾಮರ್ಶೆ, ಎಸ್.ಎಸ್. ಭೂಸನೂರಮಠ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ೧೯೯೫

೧೨೮. ವಚನಧರ್ಮ ಸಾರ, ಎಂ.ಆರ್.ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೭೭

೧೨೯. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ರಂ.ಶ್ರೀ ಮುಗಳಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೮೧

೧೩೦. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೭೫

೧೩೧. ಕರ್ನಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ, ರಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೧೩೨. ಪೀಠಿಕೆಗಳು ಲೇಖನಗಳು, ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೧

೧೩೩. ಕ್ಷಿತಿಬಿಂಬ, ಜ.ಚ.ನಿ., ನಿಡಿಮಾಮಿಡಿ ಪುಸ್ತಕ ಭಂಡಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೯

೧೩೪. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುದೇವ, ಎಸ್.ಎಂ. ವೃಷಭೇಂದ್ರ ಸ್ವಾಮಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೮

೧೩೫. ಶರಣರ ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಎಚ್. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೮
೧೩೬. ವಚನ ವೈಭವ, ಸಾ.ಶಿ. ಮರುಳಯ್ಯ, ಸರ್ಪಭೂಷಣ ಶಿವಯೋಗಿ ಮಠ, ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೮೨
೧೩೭. ವಚನ ವ್ಯಾಸಂಗ, ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಭಾಗ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೮೨
೧೩೮. ಶೂನ್ಯತತ್ವ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆ, ಎಚ್. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೩
೧೩೯. ಕಲಿಮಠಾಧೀಶರ ಕರ್ತವ್ಯಕಲಾಪ, ಸಿದ್ಧಾಂತಿ ತಿಪೇರುದ್ರಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಮ.ವಿ.ಸಿ. ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೨
೧೪೦. ಕನ್ನಡಸಂತರ ಪರಮಾರ್ಥ ಪಥ, ಆರ್.ಡಿ. ರಾನಡೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ,೧೯೭೬
೧೪೧. ವಚನ ನಿಘಂಟು, ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ರುಮಾಲೆ, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ದೋಂಟದಾರ್ಯ ಸಂಸ್ಥಾನಮಠ, ಗದಗ, ೨೦೦೩
೧೪೨. ಕೃತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಎಂ.ಜಿ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ರುಜುವಾತು ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೪
೧೪೩. ಶೂನ್ಯಸಂಪಾದನೆಗಳು ಒಂದು ಸಂಶೋಧನೆ, ಸಂ: ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೦
೧೪೪. ಬಸವಪೂರ್ವಯುಗದ ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬಿ.ವಿ. ಎಕ್ಕುಂಡಿಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೮೭
೧೪೫. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೭೧
೧೪೬. ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೭೯
೧೪೭. ಸುಧಾರ್ಣವ, ಬಿ.ವಿ. ಮಲ್ಲಾಪುರ, ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಳಗಾಂ, ೧೯೯೮
೧೪೮. ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬಿ. ಶಿವಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ೧೯೮೨
೧೪೯. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುದೇವರು, ಸಂ: ಇಮ್ಮಡಿ ಶಿವಬಸವ ಸ್ವಾಮಿ, ಜೆ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩
೧೫೦. ಶಂಬಾ ಸಮಗ್ರ, ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು,
೧೫೧. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆ, ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ, ಸಮಾಜ ಪ್ರಕಟನಾಲಯ, ೧೯೬೯
೧೫೨. ಚಿನ್ನದ ಬೆಳಸು, ಸಂ: ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೦
೧೫೩. ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪ, ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಶಿವಾನುಭವ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ವಿಜಾಪುರ, ೧೯೩೦
೧೫೪. ಪಗರಣ, ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಪುಸ್ತಕಚಿಲುಮೆ, ೧೯೮೪
೧೫೫. ಬಸವಣ್ಣನವರು, ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೭
೧೫೬. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೭೫
೧೫೭. ಮಾರ್ಗ ೧ ಹಾಗೂ ೨, ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ನರೇಶ್ ಅಂಡ್ ಕೋ, ೧೯೮೮
೧೫೮. ಯುಗಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಶನ, ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೨
೧೫೯. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ತೋಂಟದಾರ್ಯ ಸಂಸ್ಥಾನ ಮಠ, ಗದಗ, ೧೯೮೨
೧೬೦. ವಚನಕಾರರು ಮತ್ತು ಶಬ್ದಕಲ್ಪ, ಅ.ರಾ. ಮಿತ್ರ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೮೪
೧೬೧. ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ ೧, ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಸರಸ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೬
೧೬೨. ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ ೧, ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೭೦
೧೬೩. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಶರಣರು, ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿ, ತೋಂಟದಾರ್ಯ ಸಂಸ್ಥಾನ ಮಠ, ಗದಗ, ೧೯೮೨
೧೬೪. ತವನಿಧಿ, ರಂಶ್ರೀ ಮುಗಳಿ, ಉಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೫೭
೧೬೫. ಪ್ರೌಢದೇವರಾಯನ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಿವಾನಂದ ವಿರಕ್ತಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೭೮
೧೬೬. ಉಪನ್ಯಾಸ ಸಂಚಯ, ಲೇ: ವಿವಿಧ, ಸರ್ಪಭೂಷಣ ಮಠ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೧
೧೬೭. ವಚನ ಚಿಂತನ, ಲೇ: ವಿವಿಧ, ಸರ್ಪಭೂಷಣ ಮಠ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೨
೧೬೮. ವಚನಕಾರರು: ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಲೇ: ವಿವಿಧ, ಸರ್ಪಭೂಷಣ ಮಠ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೩
೧೬೯. ವಚನಕಾರರ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಲೇ: ವಿವಿಧ, ಸರ್ಪಭೂಷಣ ಮಠ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೪
೧೭೦. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ದ್ವಿತೀಯ ಘಟ್ಟ, ಲೇ: ವಿವಿಧ, ಸರ್ಪಭೂಷಣ ಮಠ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೯

೧೭೧. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ, ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೫೩

೧೭೨. ಧರ್ಮದೀಪಕರು, ಜಿ. ಹನುಮಂತರಾವ್, ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೮

೧೭೩. ಸಮಗ್ರಕಾವ್ಯ, ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗ, ಸ್ವಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೧.

೧೭೪. ವಚನ ಭಾಗವತ, ತ.ಸು. ಶಾಮರಾಯ, ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಮೂ.ಮು.೧೯೮೫

೧೭೫. ಭರ್ತೃಹರಿಯ ವಾಕ್ಯಪದೀಯ, ಅನು: ರಂಗನಾಥಶರ್ಮ, ಮುನ್ನುಡಿ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ೧೯೯೩

೧೭೬. ಸಸ್ವರ ವೇದಮಂತ್ರಾಃ, ಪರಿಷ್ಕೃತರು: ಸ್ವಾಮಿ ಚಿದಾನಂದ, ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ಎಂಟನೆಯ ಮುದ್ರಣ ೧೯೯೫

೧೭೭. ಮರುರೂಪಗಳು, ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ೧೯೯೭

೧೭೮. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಕವಿತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೦

೧೭೯. ಶಿವಮಹಿಮ್ನಃ ಸ್ತೋತ್ರಮ್, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೮೭

೧೮೦. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ, ಜಿ.ಟಿ. ದೇಶಪಾಂಡೆ, ಅನು: ಎನ್. ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾದೆಮಿ, ನವದೆಹಲಿ, ೨೦೦೦

೧೮೧. ಶ್ರೀ ಶಂಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಸ್ಮರಣ, ಭಾಗ ೧ ಮತ್ತು ಭಾಗ ೨, ಶ್ರೀ ದೇವರಾಯ ಕುಲಕರಣಿ, ಪ್ರಕಾಶಕರು: ದಿವಂಗತ ಶ್ರೀ ಖೋಡೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸಾ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೩

೧೮೨. ಆಧುನಿಕ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಜಿ. ಹನುಮಂತರಾವ್, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೫೬

೧೮೩. ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪುರೇಖೆಗಳು, ಎಂ. ಹಿರಿಯಣ್ಣ, ಅನು: ಪ್ರಭುಶಂಕರ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೩

೧೮೪. ಹಿಂದೂದರ್ಶನಸಾರ, ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಪಂಡಿತರತ್ನಂ ಶ್ರೀಮಾನ್ ಲಕ್ಷ್ಮೀಪುರಂ ಶ್ರೀನಿವಾಸಾಚಾರ್ಯ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೪೦

೧೮೫. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ವಿ. ಬ್ರೊದೋವ್, ಅನು: ಡಾ. ಪ್ರಧಾನ ಗುರುದತ್ತ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೦

೧೮೬. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು – ಜನಪ್ರಿಯ ವಾಚಿಕೆ, ಡಾ.ದೇಬಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ಅನು: ಬಿ.ವಿ.ಕಕ್ಕಿಲ್ಲಾಯ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೬

೧೮೭. ನವ್ಯವಿಮರ್ಶೆ, ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಸಾಗರ, ೧೯೭೭

೧೮೮. ವಿಜ್ಞಾನ, ಜಿ. ಹನುಮಂತರಾವ್, ಮೈಸೂರು ಪ್ರಿಂಟಿಂಗ್ ಮತ್ತು ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೪೬

೧೮೯. ಅದ್ವೈತ: ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಡಾ. ಎಸ್. ರಂಗನಾಥ್, ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾಭವನ,ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೬

೧೯೦. ಜ್ಞಾನದಯಾ ಸಿಂಧು ಭಗವಾನ್ ಬುದ್ಧ, ಜಿ.ಪಿ. ರಾಜರತ್ನಂ, ಮೈಸೂರು ಸಂಸ್ಥಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಇಲಾಖೆ, ೧೯೫೬

೧೯೧. ಧರ್ಮದಾನಿ ಬುದ್ಧ, ಜಿ.ಪಿ. ರಾಜರತ್ನಂ, ರಾಮಮೋಹನ ಕಂಪನಿ, ೧೯೩೩

೧೯೨. ದಿವ್ಯಜೀವನ, ಅನು: ಉ.ಕಾ. ಸುಬ್ಬರಾಯಾಚಾರ್, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೭

೧೯೩. ತೌಲನಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಡಾ. ಎಚ್. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ, ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೫

೧೯೪. ಸುಖಸಾಧನ, ಬರ್ಟ್ರಂಡ್ ರಸೆಲ್ ವಿಚಾರಧಾರೆ, ಪ್ರೊ.ವೀರೇಂದ್ರ ಸಿಂಪಿ, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಶಿವಾಜಿ ಬೀದಿ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೯೭

೧೯೫. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಡಾ. ಟಿ.ಜಿ. ಸಿದ್ಧಪ್ಪಾರಾಧ್ಯ, ಪ್ರಚಾರ ಪುಸ್ತಕ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೬೨

೧೯೬. ಬತ್ತೀಸರಾಗ, ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್, ಅನಿಮಿಷ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊನ್ನಾಳಿ, ೨೦೦೩

೧೯೭. ಕಾವ್ಯಾರ್ಥ ಚಿಂತನ, ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಮೂ.ಮು. ೧೯೯೫

೧೯೮. ಪ್ರಭು ಅಲ್ಲಮ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ತಾಳ್ಯ, ಸಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೪

೧೯೯. ಪುರಾಣನಾಮಚೂಡಾಮಣಿ, ಬೆನಗಲ್ ರಾಮರಾವ್ ಮತ್ತು ಪಾನ್ಯಂ ಸುಂದರಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೪೧

೨೦೦. ಇಂದಿನ ತಪ್ಪೆ, ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ೧೯೯೭

೨೦೧. ಕಬೀರ ವಚನಾವಲಿ, ಅನು: ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾದೆಮಿ, ನವದೆಹಲಿ ೧೯೬೮

೨೦೨. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಡಾ. ಸಿದ್ಧಯ್ಯ ಪುರಾಣಿಕ, ಬಸವ ಸಮಿತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೯

೨೦೩. ತಿಳಿದುದೆಲ್ಲವ ಬಿಟ್ಟು, ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಅನು:ಪ್ರೊ.ಜಿ.ವೆಂಕಟಸುಬ್ಬಯ್ಯ, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಫೌಂಡೇಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫

೨೦೪. ಈಶೋಪನಿಷತ್ತು, ೫, ಅನು: ಡಿ.ವಿ.ಜಿ., ಕಾವ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೫೩

೨೦೫. ಜೆ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಜೀವನ ದರ್ಶನ, ನಿ.ಮುರಾರಿ ಬಲ್ಲಾಳ್, ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಫೌಂಡೇಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫

೨೦೬. ಇಮ್ಮಾನ್ಯುಯೆಲ್ ಕಾಂಟ್, ಡಾ. ವಿಘ್ನೇಶ್ ಭಟ್, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ೨೦೦೧

೨೦೭. ಕುವೆಂಪು ಸಮಗ್ರಗದ್ಯ, ಸಂಪುಟ ೧, ಸಂ: ಡಾ.ಕೆ.ಸಿ. ಶಿವಾರೆಡ್ಡಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೩

೨೦೮. ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು, ಡಾ.ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ,

೨೦೯. ಆತ್ಮಬೋಧ, ಶ್ರೀ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯ, ಅನು: ಶ್ರೀ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳವರು, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ೧೯೮೫

೨೧೦. ಅಷ್ಟಾವಕ್ರಗೀತಾ, ಅನು: ಸ್ವಾಮಿ ಸೋಮನಾಥನಂದ, ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣಾಶ್ರಮ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೨

೨೧೧. ಬೇಂದ್ರೆಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಡಾ. ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೯

೨೧೨. ಸಮಗ್ರಗದ್ಯ ೧, ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಶಾರದಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೩

೨೧೩. ನನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಮಾಜವಾದ, ಮೊ.ಕ.ಗಾಂಧಿ, ಅನು:ಸ್ವಾ.ರಾ. ಕುಲಕರಣಿ, ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾಭವನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೭

೨೧೪. ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು ಸಾಗರ, ೧೯೯೩

೨೧೫. ಆದಿಪುರಾಣ ಸಂಗ್ರಹ, ಪೀಠಿಕೆ, ಡಾ. ಎಲ್. ಗುಂಡಪ್ಪ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

೨೧೬. ಈವರೆಗಿನ ಹೇಳತೇನ ಕೇಳ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರ ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ೧೯೯೪

೨೧೭. ಅಮರಸಿಂಹನ ಅಮರಕೋಶ ಎಂಬ ನಾಮಲಿಂಗಾನುಶಾಸನ, ಸಂ: ಲೂಯಿ ರೈಸ್, ಪರಿಷ್ಕೃತ ಸಂಸ್ಕರಣ: ಎನ್. ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೯

೨೧೮. ಭುವನದ ಭಾಗ್ಯ, ಜಿ.ಎಸ್. ಅಮೂರ, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು, ದ್ವಿ.ಮು.೧೯೯೬

೨೧೯. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ೧೯೭೧

೨೨೦. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ವಿ.ಎಂ. ಇನಾಂದಾರ್, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ದ್ವಿ.ಮು. ೧೯೯೫

೨೨೧. ಸಮಾಲೋಕನ, ತೀನಂಶ್ರೀ, ಶಾರದಾ ಮಂದಿರ, ಮೈಸೂರು, ಮೂ.ಮು. ೧೯೮೩

೨೨೨. ಸೂರ್ಯಜಲ, ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ೧೯೯೫

೨೨೩. ಸತ್ಯಾರ್ಥ ಪ್ರಕಾಶ, ಸ್ವಾಮೀ ದಯಾನಂದ ಸರಸ್ವತೀ, ಆರ್ಯ ಸಮಾಜ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೩

೨೨೪. ದಾವ್ ದ ಜಿಂಗ್, ಅನು: ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ, ದ್ವಿ.ಮು.೨೦೦೫

೨೨೫. ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಡಿ.ವಿ.ಗುಂಡಪ್ಪ, ಕಾವ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೯

೨೨೬. ಸಂಕ್ರಾಂತಿ, ಲೇ: ಪಿ. ಲಂಕೇಶ್, ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೨೭. ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳು, ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೨೮. ಜೈನಧರ್ಮ, ಮಿರ್ಜಿ ಅಣ್ಣಾರಾಯ, ಶಾಂತಿ ಸೇವಾ ಸದನ, ಸೇಡಬಾಳ, ೩ನೆಯ ಮುದ್ರಣ, ೧೯೯೭ಪುಟ ೪೧೪

೨೨೯. ದೇವರ್ಷಿ ನಾರದರ ಭಕ್ತಿ ಸೂತ್ರಗಳು, ಸೂತ್ರ ೬, ಸ್ವಾಮಿ ಹರ್ಷಾನಂದ, ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮಠ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೨

೨೩೦. ಸುಬೋಧ ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಕರಣ, ಡಾ.ಡಿ.ಎನ್. ಶಾನಭಾಗ, ಭಾರತ ಬುಕ್ ಡಿಪೋ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೮೨

೨೩೧. ಪೂಜ್ಯಶ್ರೀ ರಮಣಮಹರ್ಷಿಗಳ ದಿವ್ಯಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ದಿನದಿನವೂ, ಅನು: ಶ್ರೀ ಮೂರ್ತಿ, ಪ್ರ: ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೭
೨೩೨. ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ (ಕವಿತೆಗಳು), ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್, ಕನ್ನಡಸಂಘ ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೨೦೦೫
೨೩೩. A History of Indian Philosophy (Vol. 1-5), Dr. Surendranath Dasguptha, OUP, London 1962
೨೩೪. The Varieties of Religious Experience, William James, The Modern Library, New York, 1929
೨೩೫. Indian Philosophy – A Popular Introduction, Dr.Debiprasada Cattopadhyaya, 1964
೨೩೬. Dictionary of Philosophy, Political Literature Publishers, Moscow, 1980 Great Traditions in Ethics – An Introduction, Ethel M. Albert, Theodore C. Denis Sheldon P. Peterfreund, Euresia Publishing Company, New Delhi, 1968
೨೩೭. Existentialism from Dostoevsky to Sartre, Meridian Books Inc, New York, 1956
೨೩೮. The Will to Power, Friedrich Neitzsche, Ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968
೨೩೯. Dimensions of the Scared – An Anatomy of the World's Beliefs, Ninian Smart, Fontana Press, London, 1997
೨೪೦. Creative Mythology, Joseph Campbell, Penguin Classics, UK, 1982, (Masks of God, Book 4)
೨೪೧. Thus Spoke Zarathustra, Friedrich Neitzsche, Penguin Classics, 1961
೨೪೨. Mahayogi , R.R. Diwakar, Bharatiya Vidya Bhavan, Mumbai, 1954
೨೪೩. William Blake Selected Poems, Ed. P.H. Butter, Everyman Paperback, 1982
೨೪೪. Science and the Modern World, Alfred North Whitehead, A Mentor Book, The New American Library, New York, 1956
೨೪೫. The Prophet, Kahlil Gibran, Vijay Paper Backs, Delhi,
೨೪೬. The Story of Western Philosophy, Will Durant, Washington Square Press, New York, 1961
೨೪೭. The Origin of Species, Charles Darwin, A Mentor Book, The New American Library of World Literature Inc., New York, 1960
೨೪೮. The Life of Ramakrishna, Romain Rolland, Advaita Ashrama, Mayavati, Himalayas, 1988
೨೪೯. The Life of Vivekananda Romain Rolland, Advaita Ashrama, Mayavati, Himalayas, 1988
೨೫೦. Life of Sri Ramakrishna, Compiled from Various Authentic Sources, Advaita Ashrama, Calcutta, 1990
೨೫೧. The Gospel of Sri Ramakrishna, Originally Recorded in Bengali by 'M', a Disciple of the Master, Sri Ramakrishna Math, Madras, 1974
೨೫೨. Social Philosophy of Sri Aurobindo, Kishore Gandhi, Sri Aurobindo Society, Pondicherry, 1965
೨೫೩. The Life Divine Vol. I and Vol. II, Sri Aurobindo, Sri Aurobindo Society, Pondicherry
೨೫೪. The Synthesis of Yoga, Sri Aurobindo, Sri Aurobindo Society, Pondicherry

೨೫೫. On Himself and on the Mother, Sri Aurobindo, Sri Aurobindo Society, Pondicherry
೨೫೬. Evolution, Sri Aurobindo, Sri Aurobindo Society, Pondicherry
೨೫೭. Be As You Are, The Teachings of Sri Ramana Maharshi, Ed. Devid Godman, Penguin Books, 1992
೨೫೮. The Mystique of Enlightenment, The Unrational Ideas of a Man called U.G., Sahasramaana Prakaashana, Bangalore, 200123.
೨೫೯. This Man from Lebanon, A Study of Kahlil Gibran, Barbara Young, Alfred A. Knopf, London, 1945
೨೬೦. Ramprasad – The Melodious Mystic, Swamy Budhananda, Ramakrishna Mission, New Delhi, 1982
೨೬೧. Speaking of Shiva, A.K.Ramanujan, Penguin Classics, 1973
೨೬೨. Encyclopaedia of Philosophy, Mac Milan*
೨೬೩. Philosophy of Life and Death, M.V. Kamath, Jaico Publishing House, Mumbai, 2005
೨೬೪. The Story of the Utopia, V.L. Parington, American Dreams, 2nd Edition, 1964, L. Mumbord
೨೬೫. Twentythree Tales by Tolstoy, Tr. L & A. Mande, Funk & Wagnalls Co., New York, 1907.
೨೬೬. Marxism, Socializm & Religion, Karl Marx, Resistence Books, Australia, 2001
೨೬೭. Mysticism & Logic, Bertrand Russel, Roultedge, UK, 1988

Websites:

೨೬೮. www.pbs.org/wgbh/questionofgod/transcript/libido.html
೨೬೯. www.bedfords/martins.com/introductionliterature/poetry/rilke.html
೨೭೦. http://cla.calpoly.edu/~bmori/syll/hum310china/laotsu.html
೨೭೧. http://buddhism.kalachakranet.org/resources/zenstories.html
೨೭೨. http://poemhunter.com/i/ebooks/pdf/reiner_maria_rilke_2004g.pdf
೨೭೩. http://www.allaboutphilosophy.org.does-god-exist-c.html
೨೭೪. http://www.hydra.verna.edu/derrida.ref.html

